



الجزء السادس من

كتاب

الموافق تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
لايجي بشرحة للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السالكوتي والثانية
للمول حسن جلي بن محمد شاه الفارسي في جميع وأنزلهم من منازل
كرمه المكان الرفيع

General Organization Of the Alexan-
dria Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina

(تنبه) قد جعلنا في أعلى المصحفة الموافق بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السالكوتي
ودونها حاشية حسن جلي مفصلاً بين كل واحد منها بجدول فاذا اتفردت إحدى
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

الهيئة العامة لكتبة

رقم التصنيف 29

رقم التسجيل ١٩٠٧

رقم التسجيل ١٩٠٧

عنى شيخنا المحيى الدين النعماني مجلس

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد افندي نسائي المغربي لنونى

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

مطبعة البغازه بيوار محافطة قنصر

« صاحبها محمد اسماعيل »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿النوع الثاني﴾

من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر ﴿المقصد الاول﴾ العلم لا بد فيه من اضافة أي نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بهايكون العالم عالماً بذلك المعلوم والمعلوم معلوماً لذلك العالم (وهو) أي ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذي نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق) فهذا الامر المسمي بالتعلق لا بد منه في كون الشيء عالماً بآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه (وقيل هو) أي العلم (صفة) حقيقية (ذات تعلق) والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بأنه صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فثمة أمران هما العلم) وهو تلك الصفة (والعالمية) أي ذلك التعلق (وأثبت القاضي) الباقلاني العلم

(قوله العلم لا بد فيه الخ) قلنا اذا أدركنا شيئاً فلا خفاء في انه يحصل لنا حال يكاد يشهد الفطرة بأنها بمحصل أمر لم يكن لا بزوال أمر كان وما ذاك الا يتميز لذلك الشيء وظهوره فهذا القدر ضروري وأما ما سواه فأمر يحتاج الى دليل وهو الذي يعبر عنه بالاضافة والتعلق فان قلت التعلق انما يتصور بين الشئين وذلك في الحقائق فت التعلق العلمي بكيفية التعدد والتكثّر في المفومات في أنفسها ولا يستدعي الثبوت في الخارج أو الذهن

(قوله وقد عرفت انه المختار الخ) لانه المذهب المختار فلا تغفل عن الفرق بينهما ولا يتوهم للنافاة بين قوله قيل ولا بين ما سبق من قوله وهو المختار فان المختار من التعريفات ما يكون بريئاً عن الخلل سواء كان مبنياً على المذهب المختار أولاً

(قوله وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف) كأنه اشارة الى الاعتراض على المصنف حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله ههنا ولم يثبت غيره بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق (قوله أي ذلك التعلق) فسر به اشارة الى أنه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا ليس

الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده وأثبت (معهما تعلقا فاما للعلم فقط أو للعالمية فقط فهنا ثلاثة أمور) العلم والمالية والتعلق الثابت لاحدهما (واما لهما معا فهنا أربعة أمور) العلم والمالية والتعلق الثابت لهما (وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني) أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وازادوا به أنه الصورة الحاضرة على ما صرح به بعضهم وبديل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في أن الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى أن العلم هو الوجود الذهني (اذ قد يعقل ما هو تفي محض وعدم صرف في الخارج) بحسب الخارج كالمتمتعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية ألا ترى أننا نحكم عايتها ولا يمكن ذلك إلا بتعلقها ولا شبهة أيضا في أن بين العاقل والمقول تعلقا مخصوصا كما مر (والتعلق انما يتصور بين شيئين) متمايزين ولا تمايز إلا بأن يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذا لا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج (فاذا لاحقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وهو أي ذلك الامر الموجود في الذهن هو (العلم) وأما التعلق للمذكور فأمر خارج عنه حقيقة العلم لازم لهما (و) هو (المعلوم) أيضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه

[قوله ولا تمايز الخ] لانه صفة نبوتية يقتضى ثبوت المثبت له وللمناقشة فيه مجال
[قوله فاذن لاحقيقة له] أي لاماهية ثابتة لذلك الذي الصرف الامر الموجود في الذهن اذ لا ثبوت الا في الخارج أو في الذهن
[قوله هو العلم] فيه ان ما تقدم انما يدل على انه لا بد في العلم من أمر موجود في الذهن وأما انه هو العلم فكلا فلا بد من ضم مقدمة وهي أن التعلق ليس بعلم لان العلم بوصف بالمطابقة واللامطابقة والتعلق لا يوصف بهما فاذن العلم هو ذلك الامر الموجود اذ لا ثالث ههنا
[قوله علم] موجود بوجود أصلي كسائر الكيفيات النفسانية يترتب عايه الآثار في الخارج ككون

قول أصحاب الاحوال

(قوله ولا تمايز الا بأن يكون الخ) قوله مذهب الحكماء ان السكك حادث وجودا أما في الخارج أو في الذهن فله قبل وجوده معدنات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا ان يتتار عما عداه في تلك الحالة التي هي حالة العدم المحض كيف نفعل ان المعدن قرب آياه دون غيره وما يوجد بعد تمام المعدنات هو دون غيره وقد مررنا في بحث الوجود ما يقتضى به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجع اليه (قوله فالعلم والمعلوم متحدان بالذات الخ) فيه بحث اما أولا فلان العلم عرض من مقوله السكك

الحالة وجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) ان الامر الموجود في الذهن (قديطابقه أمر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي أيضاً (وقد لا يطابقه) بأن لا تكون

محلها علما مثلا وعرض وكيف وباعتبار نفسه من حيث هو معلوم موجود بوجود ظلي اذا قيس الى الوجود الخارجي فقد يكون جوهر او قد يكون مضافا لمتافاة بين كونه شيء واحد جوهر او عرضا بالاعتبارين فتدبر فانه من المتزلق

كما سبق والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان تكون موافقة للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشيء جوهر او عرضا معا او عرضا من مقولتين وكلاهما محالان فان قيل المحال كون الشيء جوهر او عرضا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وههنا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولا متافاة في هذا ولا فيها اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وباعتبار آخر من اخري منها فلا محذور قلنا للمعتبر في كون الشيء جوهر او عرضا وجوده الخارجي كما يتبادر من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك والا لزم أن يكون الواجب تعالي عرضا من وجه ولا يقول به أحد وأما ثانيا فلان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود أصيل قائما بالنفس موجبا لانصاف النفس به وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا أصيلا لما علمت من معناه فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية والماهية لكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود أصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لانصاف النفس بها فكيف يكون احدهما الآخر وانما قلنا الماهية لكونها معلومة غير موجودة بوجود أصيل اذ لو كانت موجودة به لزم ان يكون صور المعدومات والمتعانت من قبيل الموجودات الخارجية فتكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجي والفرق الاعتباري لا يجدي لان كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما في حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فان قلت يكفي في وجود العلم انصاف طبيعته به في ضمن بعض افرادها كمسور الموجودات قلت الفرق بين افرادها وجودا وعدمها تحكم بأباه الوجدان الصحيح على ان اطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم (قوله اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية) فيه إيماء الى أن العلم طبيعة نوعية وقد سبق منه في المرصد الثاني من الموقف الاول منع كون العلم ذاتيا لما تحته فضلا عن النوعية فكأنه سكت هنا عن المنع اعتمادا على ما سبق أو على كون الماهية النوعية للعلوم عين طبيعة العلم ولا شك في بعمده والظاهر ما قالوا من أن الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بوجود وعلمنا بعدم فاذ كان أحدهما بالانطباع كان الآخر كذلك وأما حديث حجة الوجدان فقد مر تحقيقه فيما سبق

(قوله متصفة بالوجود الخارجي) اذا حكم على مفهوم كلي بأنه موجود في الخارج وليس بموجود فيه كان

تلك الماهية موجودة في الخارج (وبهذا الاعتبار) أى باعتبار المطابقة (تلقفه) أى ذلك للوجود الذهني (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائر ما فان للماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من أمور تفرض لها بحسب هذا الوجود وتخص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى أن الوجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو وهو من هذه الحيثية يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون ويمكن للعقل أن يجري عليه أحكاما خارجية صادقة أو كاذبة وهذا الاحتمال أنسب بقوله (وأما من حيث هو موجود) في الذهن (فلاحكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحيثية (الا بأن يتصور مرة ثانية من

[قوله أى باعتبار المطابقة] أى باعتبار أنه موجود في الخارج

[قوله فان الماهية الخ] فعلى هذا التوجيه الحق بمعنى العروض والاحكام الخارجية بمعنى المحولات التي تنصف بها الاشياء في الخارج وهو الظاهر المتبادر من العبارة ولذا قدمه وعلى التوجيه الثاني يكون الحق عبارة عن اجراء العقل عليه تلك المحولات سواء كانت صادقة أو كاذبة بمعنى باعتبار صحة اتصافه بالمطابقة واللامطابقة وهو اعتباره من حيث هو فان الماهية لا بشرط شئ يمكن أن يوجد وان لا يوجد يمكن للعقل اجراء المحولات الخارجية عليها صادقة كانت أو كاذبة بعد الاجراء وهذا التوجيه وان كان صرفاً للحقوق عن المعنى المتبادر لكنه أنسب بقوله وأما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له اذ معناه لا يمكن للعقل أن يجري عليه حكماً لانه لا يعرض له حكم فان الامر الموجود في الذهن له عوارض ذهنية وان لم يحكم العقل بها عليه مرة وقوله ومحصل الكلام أى على التوجيه الثاني

[قوله ويمكن للعقل الخ] وذلك لان المحكوم عليه بالاحكام الخارجية الماهية لا بشرط شئ وهي ملحوظة قصداً فيمكن الحكم عليه بها وان كان عروض تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجي [قوله الا بأن يتصور مرة ثانية الخ] لان المحكوم عليه للوجود الذهني من حيث وجوده فيه وحكم العقل على شئ باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك الاعتبار قصداً لان النفس مجبول على أن لا يحكم على شئ الا بعد تصوره ذلك الشيء قصداً

ذلك حكماً على ما صدق عليه من الافراد والافلا اشتباه ان الموجود في الخارج هو الاشخاص لا المفهوم الكلى [قوله ويمكن للعقل ان يجري عليه أحكاماً خارجية] فالانساب ان الاحكام في عبارة المصنف على هذا التوجيه بمعناها الظاهر ووسمها بالخارجية باعتبار تعاقبها بالمحولات التي تعرض باعتبار الوجود الخارجي وباعتبار الوجود الخارجي وأما على التوجيه الاول فيمعنى المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لها في الخارج.

(قوله وهذا الاحتمال أنسب بقوله الخ) وجه الانسية ان الحكم في هذا القول بمعنى حكم العقل

حيث أنه في الذهن فيحكم عليه بأحكام أخرى مخالفة للأحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من أشباهها (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية) وعصول الكلام أن الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لان يحكم عليها بأمو لا تعرض لها الا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بأمو لا تعرض لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصور لها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة لها

[قوله وصالحة لان يحكم عليها الخ] لما عرفت أن المحكوم عليه بها هي الماهية لا بشرط شيء وهي ملحوظة قصدا وان كان في عروضها مدخل للوجود الخارجي ألا يرى أن الحكم في الانسان كاتب على الانسان من حيث هو لا الانسان الموجود في الخارج وان كان اتصافه به مشروطاً بوجوده بخلاف العوارض الذهنية فن الحكم عليه بها هو الموجود الذهني من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم بها فيه الا بعد ملاحظته قصداً من حيث أنه موجود في الذهن فتدبر فانه السرف في الفرق بينهما فقد زل فيه أقدام بعض الناظرين

[قوله وأما لوازم الخ] اختار لفظ اللوازم وان كان الظاهر عوارض الماهية اشارة الى انها لا تكون مفارقة

[قوله عارضة لها في الوجودين] المحققين أو المقدرين فيدخل فيه لوازم الماهية التي لا وجود لها أصلاً

قطعا فحسن المقابلة يقتضي ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه أيما وقد عرفت من السياق ان حمل الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثاني فتأمل

[قوله وعصول الكلام ان الماهية الخ] فان قلت ما السرفي ان الماهية اذا حكم عليها بالواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانياً واذا حكم عليها بالواحق الخارجية لم يحتاج اليها بل يكفي ملاحظتها ابتداء من حيث هي قلت السرفي ان الحكم على الشيء يستدعي التوجه اليه وملاحظته قصداً فاذا جردت الماهية عن الشخصات وحصلت في الذهن كانت مرآة يشاهد بها الهويات وكان التوجه اليه حينئذ تلك الهويات فيمكن الحكم عليها بالواحق الخارجية التي تعرض لها ولا يمكن في هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشيء لانها ملحوظة تبعاً وهذا كما انك اذا نظرت الى المرأة لتعرف حال المربي أمكنك الحكم عليه بأنه حسن أو قبيح ولا يمكنك ان تحكم حينئذ على المرأة بأنها مستوبة الاجزاء أو فيها حشويات أو نحوها بل يحتاج بهذا الحكم الى توجه متأنف الى المرأة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا التحقيق يظهر أن الواجب في الحكم بالواحق الذهنية تصور العاقل في الذهن مرة ثانية مطلقاً وأما تصوره من حيث أنه في الذهن فالظاهر أنه بطريق الاولوية بناء على ان هذه العينية منشأ عروض المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب لانها في الحكم بالمعقولات الثانية التي هي غير الوجود وأما في الحكم

في الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت الموارد
الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة في
الذهن اذا اخذت من هي ذهنية كانت متمتعة بالحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة
الذهنية مأخوذة من الممتنع أو من الممكن وأما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر
عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون متمتعة وقد لا تكون الا ان الحكم بامتاعها أو امكانها
لا يمكن الا حال وجودها في الذهن (وقال المتكلمون هو) أي ككون العلم عبارة عن
الوجود الذهني (باطل لوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول) في ذهن
المقابل (فن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد
والبياض فيكون الذهن أسود وأبيض) اذ لا معنى للأسود والابيض الا ما حصل فيه
ماهية السواد والبياض لكنه باطل فطما لان هذه الصفات متفية عنه (وأيضاً يجتمع
الضدان) في محل واحد وهو سفسطة * الوجه (الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في
ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) وتجويزه مكابرة محضة

في كل واحدة من الملاحظتين لان المحكوم عليه بها هو نفس الماهية وهو ملحوظ قصدا في كل
واحدة منهما

(قوله في الدرجة الثانية) لاني الدرجة الاولى سواء كانت في الثانية أو الثالثة أو غيرها
(قوله واعلم الخ) فائدة جلية اخذها الشارح قدس سره من المباحث المشرقية وهي أن العارض الواحد
بالنسبة الى الشيء الواحد يجوز أن يكون من العوارض الذهنية وأن يكون من عوارض الماهية من حيث
هو لكن باعتبارين وأن يكون الحكم بعروضه له حال وجوده في الذهن فقط وان لم يكن بشرط
وجوده فيه فتدبر

(قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) لانه ان كان في النفس الناطقة فلا امتناع حصول المادي في الجرد

به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقاً أي سواء كان
ذهنياً أو خارجياً فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود
وينسب اليها الوجود كما حققه في حواشي التجريد وان كان المقام لا يخلو عن نوع اشكال

(قوله كانت متمتعة بالحصول في الخارج) لانها من تلك العينية متشخصة بشخص ذهني فاذا وجدت
في خارج الذهن انعدم ذلك الشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من
محل الى محل وقد سبق تحقيقه

(قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) اذا انطباع المنظم في الصغير يذهب البطلان وقد يقال هنا منقوض

(وجواب) الوجه (الاول) أنه انما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد (والبياض) أي ماهيتهما الموجودة بالوجود المعنى المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر الآثار الخارجية ومظهر للاحكام (لا ماهيتهما) الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني (اذ قد علمت) في مباحث الوجود الذهني (أنه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية) المتصفة بوجود غير أصلي (و) علمت أيضاً (أنها) أي الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية) المتصفة بوجودات أصيلة (في اللوازم) التي تكون للموجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها (كما تنبئت له من قبل) وكون المحل أسوداً وأبيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود الخارجي مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو متناف عنهما ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثاني) أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهنتان هذه الهوية هي المتصفة بالمعظم

وان كان في الآلة الجسمانية فلا متناع حصول الكبير في الصغير فان قلت انما يمتنع ذلك اذا كان المعظم بمظهره حاصل فيه وأما اذا كان حصوله فيه بان يحصل فيه صورة مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها يكون مرآة لمشاهدته فكلاً كما تتخذ صورة الفيل في حبة من نخاس قلت فيه اعتراف بان ليس الحاصل فيه ماهية الجبل وهو المطلوب وبهذا ظهر الجواب عما قيل أنه ينطبع في المرآة مع صورته صورة الجبل والسماء على أن الانطباع فيها ممنوع

(قوله وجواب الاول الخ) وقد يجاب بالفرق بين الحصول في الذهن والحصول في المحل بان الاول ظرفي والثاني انصافي وليس بشئ لان حصول الصورة في الذهن يوجب الانصاف بكونه عالماً نعم يتم ذلك لو كان العلم غير الصورة الحاصلة

(قوله وجواب الوجه الثاني الخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجي والظلي بان يترتب الآثار من التضاد والمعظم والصغير والاتصاف بما هو مسلوب عن الذهن بخصوص الوجود الخارجي وما قيل ان هذا الجواب لا يجري لو أورد الاشكال بلوازم الماهية قد دفع بان المراد بالوجود الخارجي الاصلي

بالمرآة فانه ينطبع فيها قريب من نصف كرة العالم فلا يسمع دعوي الضرورة في بطلانه ويجاب بمتنع انطباع المرئي في المرآة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من رأى صورة شئ واقع في مقابلة المرآة في موضع معين منها ثم انتقل الرائي من مكانه الى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع في مقابلتها يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرآة ولو كانت الصورة منطبعة لاستحال ذلك [قوله وجواب الوجه الاول] قد صرفت في بحث الوجود الذهني ما في هذا الجواب فارجع اليه [قوله ولا معنى للماهية الا الصورة العقلية] أي لا معنى لها في هذا المقام الا تلك فلا يكون هذا المحصر مخالفاً لما سيجي من ان الماهية تطلق بالاشتراك على معنيين

المائع من الحصول في أذهاننا (لما هيئتهما) إذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين (غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فإن الماهية) أي لفظها (تطلق على الأمر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) أي يطابق ذلك الأمر المعقول وهو الموجود الخارجي (فقطنا أمراً واحداً) وبني عليه اشتراكهما في الأحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما جملوه) أي الحكماء العلم (أمراً) عدمياً فقالوا هو مجرد العالم والمعلوم من المادة) ورد بأنه يلزم منه أن يكون كل شخص إنسانياً عالمياً بجميع المجردات فإن النفس الإنسانية مجردة عندهم وأقرب من هذا ما قيل أن العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بنجروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لأن الكلام في التعلقات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث الشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم

ولاشك أن لوازم الماهية لها وجود أصلي ترتب عليه آثار وجود ظلي فيجري الفرق بين الوجودين فيها أيضاً

(قوله وأقرب من هذا) أي من قولهم وهو مجرد العالم والمعلوم لاختصاص كل منهما بالتعلق إلا أنه على الأول عدمي وعلى الثاني وجودي بخلاف ما مر من أنه الوجود الذهني فإنه شامل لأنواع الأربعة تعلم (قوله المباحث السابقة) في جواب احتجاج المتكلمين المشتملة على الفرق بين الهوية والماهية وانها عبارة عن الصورة المعقولة

[قوله واقع من جهة اشتراك اللفظ] ويحتمل أن يكون منشأ الغلط توهم كون الماهية بالمعنى الأول منشأ لمروض العوارض مطلقاً سواء كانت خارجية أو غيرها (قوله فقالوا هو مجرد العالم والمعلوم) فيه دور ظاهر يمكن أن يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الأول

(قوله ورد بأنه يلزم الخ) قد يجاب بأن مرادهم أن العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى أن فهمه من عبارة التعريف بعيد وأقرب منه أن يقال المراد أنه تجردهما حالة التعلق والإضافة إذ بدونه لا يطاق العالم والمعلوم

(قوله كما دل عليه المباحث السابقة) وهي المباحث المتعلقة بإبطال الوجود الذهني التي أوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك أيضاً

(قوله قال الامام الرازي في المباحث الشرقية الخ) قيل إن كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده تبين أنه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل أن يكون مراده بإيرادها الإشارة إلى اختلاف

فحيث بين أن كون الباري عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يقتضى كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جملة عبارة عن صفة ذات إضافة وحيث ذكر أن تمقل الشيء لذاته ولنفسه ذاته

(قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) في الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد صرفت أن السبب في أن لا يمتثل الشيء هو المادة وعلاقتها لا وجوده وأما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل بنفسه هو عقل بالقوة والذي ناله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاستحسان والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشيء أن يكون معقولاً هو أن يكون في مادة وعلاقتها وهو المانع من أن يكون عقلاً وقد تبين لك هذا فالتبري من المادة والعلائق المتحقق الوجود المفارقة وهو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو أيضاً معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل ومعقول وعقل لا أن هناك أشياء متكررة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يخفى على النصف أنه كلام ينادي بأعلى صوته بأن التجرد شرط للتنقل وأن المادة ولواحقها مانع له وان العقل هو الهوية المجردة

(قوله اندراج العلم) أى العلم الحاصل

(قوله جملة عبارة عن صفة ذات إضافة) ان أراد بالصفة الصورة المجردة فهو حق فانه بين الشيخ في منطق الشفاء في فصل حل شك متعلق بمدخلة أنواع من الكيف كالعلم لانواع المضاف بما لا مزيد عليه ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن ائادة مطابقة لأمور من خارج وأنه ليس من المضاف الاعلى انه عارض له المضاف عروضاً لازماً لاعلى انه نوع من المضاف لكن لا اضطراب حينئذ في كلامه وان أراد بها غير الصورة المجردة على ما قاله المتكلمون من انه صفة حقيقية ذات إضافة كالقدرة فليس في كلامه أثر من ذلك

الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحداً منها وهذا أقرب مما نقل عن الشارح حيث قال جاز أن يدون ابن سينا ذكر في تعريف العلم في كل موضع يحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشيء الذي أريد تمييزه عنه في هذا الموضع وان أورد ذلك في صورة التعريف ومثله هذا أكثر في كلامهم مثلاً اذا أريد تمييز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك المثلث هو المثلث فيتميز عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن سائر المضلعات كالربيع وغيره فليتنازل

(قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) ان كان هذا تعريفاً وتفسيراً للعلم فهو ظاهر انفساد كيف وكون التجرد عين العلم كما يفهم من كلامه باطل الا أن يريد انه ليس في الخارج أمر زائد عليه وان كان تنبيهاً على انه أمر لابد منه في العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجيه

ليس الاحضور صورته عنده جملة عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة
لامية العقول وحيث زعم أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل صور

(قوله ليس الاحضور صورته عنده) أى ليس الاحضور صورته مجردة عن المادة سواء كانت صورته
العينية كما في تعقل الشيء لذاته أو صورته المثالية كما في تعقله لغير ذاته قال في الشفاء في فصل مراتب أفعال
العقل أن النفس تعقل بأن تأخذ في نفسها صور المعقولات مجردة عن المادة وتكون الصورة مجردة إما
أن يكون العقل بحجيد إياها وإما أن يكون لأن تلك الصورة في نفسها مجردة فيكون النفس قد كفت
للثبوت في تجريدتها والنفس بتصور ذاتها وتصورها ذاتها بجمعها عقلا وعنائلا ومعقولا وأما تصورها لهذه
الصور فلا بجمعها كذلك انتهى ومحصله العلم هي الصورة المجردة عند العاقل إما بعينها أو بئانها وهذا
ما ذكره في النقط الثالث من الاشارات أن الإدراك يمثل حقيقة الشيء عند المدرك أى الحقيقة المتمثلة
إما بنفسها أو بئانها كما حققه صاحب المحاكات فإن أراد بقوله جملة عبارة عن الصور المرتسمة أنه جملة
التعقل الحسولي عبارة عن ذلك فهو حق ولا اضطراب وإن أراد أنه جملة التعقل مطلقاً عبارة عنه
فليس ذلك في كلامه.

(قوله وحيث زعم الخ) قال في فصل نسبة المعقولات إليه من الهيات الشفاء يجب أن يعلم أنه إذا قيل
العقل الاول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وأنه ليس فيه اختلاف صور وترتبة
متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة من غير أن تكثر
بها في جوهره أو بتصور في حقيقة ذاته صورها بل يغض عنه صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلا
من تلك الصورة المتناقضة عن عقليته انتهى وقيل في كتاب النفس ما حاصله أن أنواع التعقل للنفس ثلاثة
الاول أن يكون بالقوة وذلك عند ما لا يكون حاصله بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها الثاني
أن يكون حاصله بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كأنه نظر الى مراتب تلك العلوم الثلاث أن يكون

(قوله المطابقة لامية العقول) هذا التعريف لا يظهر صدقه فيما إذا علم الشيء لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما
يعلم الانسان بالضحك فإن المقول هنا هو نفس الماهية الانسانية وأما الرسم في الجوهر العقل فهو وجهه
أعنى مفهوم الضاحك اللهم إلا أن يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على أفراد المطابق خيئاً لا يرد عليه
ما ذكر نعم رد على تعريف العلم بمحصل ماهية ندرك في الذات المجردة إلا أن فهم هذا المعنى من
المطابقة بعيد

(قوله أن العقل البسيط) أراد به العقل الاول وأضافه الى واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة
(قوله ليس عقليته لأجل صور كثيرة فيه) نقله عن الشارح أنه قال في توجيهه يعني على أن
الفلاسفة لا يجوز أن يكون عقليته العقل الاول لأجل صور كثيرة فيه إذ ذلك يبطل قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد لأنه على هذا التقدير يلزم أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة إذ لا يجوز أن يوجد
العقل في نفسه لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون قاعلاً وقائلاً مما به لأنه يوجد في النفس الكلية التي

كثرة فيه بل لأجل فيضائها عنه حتى يكون العقل البسيط كالبدء الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة علنا بالسماء والارض

حاصلا بالفعل التام لامل سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن كان عالماً بمسئلة ثم سئل عنها فانه يستحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة لكن لا على سبيل التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند شروعه في بيان ذلك وهذا النوع اثبات مبدءاً للنوع الثاني وتعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل الا أن العقل البسيط للنفس مغاير لذاتها وفي الواجب والمجردات عينها وخلاصة ما في كتاب المباحثات العقل البسيط في الاول هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فينا وكما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لنا من المعقولات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط في الاول الذي هو ذاته ذات لوازمه التي هي المعقولات المفصلة وبما نقلناه ظهر أن ما ذكره بعض الناظرين في حيل هذه العبارة ناقلاً عن الشارح قدس سره مع عدم مساعدة العبارة له وعدم صحته في نفسه كالايتني على الفطن اما افتراء على الشارح أو ناشئ من عدم تتبع الشارح لكلام الشيخ وهو انه يعني على أصل الفلاسفة لا يجوز أن يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه لانه اذا ذاك يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه يلزم على هذا التقدير أن يصدر عن المبدء أشياء كثيرة اذ لا يجوز أن يوجد العقل في نفسه لان الشيء الواحد لا يجوز أن يكون قابلاً وفاعلاً بل لانه يوجد في النفس الكلية التي هي الاوحد المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقلية لاجل فيضائها عنه

(قوله للصور المفصلة في النفس) العقل التفصيلي لا يكون الا في النفس وتعقل المفارقات تعقل بسيط قال الشيخ في كتاب النفس العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علماً ومبدءاً له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للمعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإلم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني الي ان قال وعلى هذا ينبغي أن يمتد الحال في المفارقات المحضة في عقلاها الاشياء فان غفلها هو العقل الفعال للصور الخلاق لها

(قوله جملة عبارة عن مجرد الاضافة) في الشفاء ان عقله ذاته علة لعقله لما بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته وفيه

هي الاوحد المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقلية لاجل فيضائها عنه وههنا بحث وهو ان أباعلى مع انه قائل بالاصلين المذكورين وقع منه في الاشارات ما يناقضه حيث ذهب فيها الى أن علم الله تعالى حمولى وان الصور العقلية متباينة متفرقة في ذاته تعالى والكثرة الحاصلة في عقله للأشياء كثيرة في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات متاخرة عن حقيقتها لا مقومة لها فلا ينافي تنزه ذاته عن الكثرة الذي دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على أن الواحد يكون قابلاً وفاعلاً وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه ههنا أيضاً مخالف لما أطبق عليه الفلاسفة من أن للعقل الاول جهات ثلاثة فصدر عنه ثلاثة أشياء العقل انساني ونفس ذلك اتساع وجرمه كإسني وان كان استناد نفس العقل

ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهياً فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعلم لا يكون كذلك وأيضاً لو كانت عدماً لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدماً للمعدم فيكون ثبوتياً مع فرض كونه عدمياً وأما الجهل المركب

تعمل كل ما بعده فعقله لذاته علة تعقله لما بعده ذاته وعقله لما بعده ذاته معلول لعقله لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لافيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فجعل الاضافة لازمة للعقل البسيط لانه (قوله وذلك يتوقف الخ) فيه أن اللازم منه تصور العلم الجزئي بوجهه بالضرورة ولا يلزم منه تصور العلم المطلق فضلاً عن أن يكون بديهياً والجواب أن المقصود تصويره بوجهه ما وذلك لازم من تصور العلم الجزئي

(قوله ليست عدمية) أي عدم شيء بل أمر محتمل في نفسه سواء كانت موجودة أو معدومة (قوله والمعدم لا يكون كذلك) فيه ان المعدومات وكذا الاعدام متميزة في نفسها وان لم تكن متميزة في الخارج

(قوله عدم ما يقابلها) اذ لا يجوز أن يكون عدماً مطلقاً وهو ظاهر ولا عدم شيء سوى ما يقابلها لاجتماعهما (قوله فيكون ثبوتياً) أي مفهوم وجودياً لان عدم المعدم ثبوت بحسب الصدق وان كانا متباينين بحسب المفهوم

التاسع مع ما فيه من الصور حيث ان الى العقل الاول باعتبار وجوده بالغير كاستادهم الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة الى جهة واحدة في العقل الثامن والاعتراض الاعتراض (قوله فتصور العلم بديهي) قد سبق الاعتراض عليه بأنه لا يقيد بديهية الكنه (قوله لانها ممتازة عن غيرها) أي نظراً الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف المعدومات فلهذا ممتازة بالاضافة

(قوله لكانت عدم ما يقابلها) فيه دلالة على ان المراد بالعدمي هنا ما يكون المعدم جزءاً من مفهومه لاعدوم والا فقد سبق في بحث التعيين انه لا يلزم من كون الشيء عدمياً بذلك المعنى كونه معدماً لشيء (قوله وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم) قيل الجهل البسيط انما يكون عدماً اذا كان مقابله الذي هو العلم موجوداً فيتوقف مقدمة الدليل على المدعي وهو المصادرة (قوله فيكون ثبوتياً) قد سبق في بحث التباين رده

وهو باطل أيضاً لخلو المحل عنهما مما يكفي الجحد لا يقال جاز أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة لأننا نقول قد يمثل كون الشيء مجرداً وهو أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً مع الشك في كونه علماً وأيضاً يصح أن يقال في الشيء أنه عالم بهذا دون ذلك ولا يصح أن يقال أنه مجرد عن المادة بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية إما حقيقية أو اضافية أما الحقيقية فاما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لأن ماهية السواد حاصلة للجحد ولا علم هناك فإن أجيب عنه بأن العلم ليس نفس حصول ماهية الشيء لا خبريل هو حصول خاص أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجحد ليس ذاتاً مجردة فلنا فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول واما أن تكون أمراً

(قوله لخلو المحل عنهما) هذا انما يتم لو كان عدماً للجحد المركب بمعنى السلب واما لو كان عدماً له بمعنى عدم المصلحة لخلو المحل عنهما لا يضر

(قوله لا يقال جاز الخ) منع للملازمة الاستفادة من قوله لو كانت عدماً لكانت عدم مايقابلها

(قوله فهي وجودية) أي ليس السلب دليلة فيها

(قوله لأن ماهية السواد الخ) فيه إن الحاصل للجحد هوية السواد لماهية تلو سلم فالعلم ليس نفس الماهية بل الصورة المساوية لها

(قوله فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول) أي حصول للماهية أي الماهية الحاصلة فإنه المدعي وفيه أن الثابتين بالصورة لا يقولون أنه حصول الصورة مطابقاً بل حصول الصورة المجردة للذات المجردة

[قوله لخلو المحل عنهما] يلزم على هذا أن لا يكون العلمى مثلاً عدماً اذ لو كان عدماً لكان عدم مايقابلها وهو البصر وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجحد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والمصلحة وانما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب

(قوله وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية) قيل اللازم مما ذكره على تقدير تمامه أن الحالة المذكورة ليست عدماً لأنها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انما يرد اذا كان مراده بالوجودية الوجود وأما اذا أريد بها ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه فلا

[قوله لأن ماهية السواد حاصلة للجحد] جوابه أن العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجوده ظلي وماهية السواد حاصلة للجحد بوجوده أصلي فإن قلت هذا اعتراف بأن العلم ليس نفس مطلق السودة قلت به. نسبم الخلق الصورة على الماهية الحاصلة بوجوده أصلي هذا اعتراف بما لم ينكر قط اذ لم يدع أحد أنه نفس مطلق الصورة وسيأتي اعتراف الامام نفسه بالوجود الظلي

آخر متغيراً للصورة وذلك مما لم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة وأما الإضافية فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور أمر آخر حقيقي أو اضافي أو عدي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم أن يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين وأجيب عنه تارة بأن ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وأيضاً ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول أحدهما في الآخر وأخرى بأن علم الشيء بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك أن المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه

(قوله مما لم تقم عليه دلالة) عدم قيام الدليل لا يدل على انتقائه في نفسه بل على عدم العلم به اللهم الا أن يتسكك بان مالدليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه
[قوله وصورها موجودات الخ] لو أورد الاشكال بالصورة الشخصية الموجودة في النفس بالوجود الاصلي لا يكون الجواب موجهاً

(قوله وأيضاً ذاته الخ) هذا الجواب لا يدفع الاشكال بصفات ذاته
(قوله وأخرى) أي وأجيب تارة أخرى وهذا هو الجواب التحقيقي وعليه التعويل

[قوله وذلك مما لم تقم عليه دلالة] قبل لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الامر

(قوله لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة) ظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقد صرح بأن تلك الاضافة نفس الشعور فكأنه يخي الكلام أولاً على التباين الاعتباري أو أراد بالشعور أولاً المعنى المسمى وثانياً المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في الثاني من التعسف

(قوله لا حلول أحدهما في الآخر) الظاهر أن دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف
(قوله حضوري لا حصولي) فيه بحث وهو انه ان أراد علم الشيء بذاته وصفاته حضوري البتة فالظاهر انه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وان أراد انه قد يكون حضورياً فذلك على تقدير تسليمه لا يدفع الاعتراض المورد في صورة العلم الحصولي للشيء بصفاته فتأمل

لا يحصل صورته في علم الشيء بذاته يتحد العقل والمقول والمقل في الوجود المبني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع أن الحضور نسبة لا تصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقيق النسبة ولا شك أن النفس من حيث أنها صالحة لان تكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث أنها صالحة لان تكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير أيضاً يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بأن العلم اضافة محضة أو صفة حقيقية مستازمة للاضافة وأما الاشكال عليه في

(قوله ولا شك أن النفس) يعني أن النفس الناطقة لها جهتان صلاحية العالمية المطلقة وصلاحية المعلومية المطلقة وهما متغايران اذ توجد الثانية في الصور العقلية دون الاولى وتحقق الجهتين كاف لحصول النسبة ولا يقتضى التغاير بالذات وتحقيقه أن النفس الناطقة من حيث أنها ماهية مجردة علم ومن حيث ان ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث ان لها ماهية مجردة معلومة وكذا الحال في الواجب تعالى وقال الشيخ في المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة على الماهية على ماضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصراً في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الاضافة انتهى وفيه انه لا يجري في علمه تعالى بذاته لكون شخصه عين ذاته وكذا انه لا يجري في علم النفس بخصوص ذاتها أيضاً

(قوله يندفع الاشكال) أي كما اندفع عن القائل بأن العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة إما بنفسها أو بمنالها

(قوله وأما الاشكال عليه) أي على القائل المذكور وأما القائل بانه الصورة الحاضرة فلا اشكال عليه لكون المدومات موجودة في الذهن

(قوله في علم الشيء بذاته يتحد) وذلك لان العلم هو الامر الحاصل للعالم والحاصل في العلم الحضور نفس العلوم لا صورته كما في العلم الحسولي فالشجاعة القائمة بالنفس من حيث قيامها بها علم ومن حيث هي هي معلوم وبهذا ظهر ان ملأ السؤال بقوله فان قلت كيف يتصور الخ ليس كون العلم الحضورى عبارة عن نفس الحضور كما توهم والا لا يتصور اتحاده لا مع العالم ولا مع المعلوم بل يتضمنه هذا الحضور فتدبر (قوله من حيث انها صالحة) جعل التغاير الموقوف عليه لتحقيق نسبة الحضور تحقق سبق ضرورة واتفاقاً بصلوح العالمية والمعلومية لان كلا منهما متأخر عن ذلك التغاير بمرتبتين واعلم ان المراد بالتغاير الاعتباري في أمثاله هو المقابل للتغاير الذاتي لا الناشئ من محض اعتبار المعتبر حتى يرد ان الكلام في احوال الأشياء في أنفسها لا أحوالها يحجب اعتبار المعتبر الا يرى ان صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية ثابتة له في نفس الامر

(قوله وبهذا التغاير أيضاً يندفع الاشكال) ظاهره يدل على اندفاع الاشكال في علم الشيء بنفسه على

العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث الشرقية وادعى أن العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من قصة الجاد واما بأن الاضافة توقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود التمايزين لا في الخارج ولا في الذهن (المقصد الثاني) العلم الواحد الحادث) قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بأمور غير متناهية (هل يجوز تعلقه بمعلومين) أى على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في أن العلم الواحد الاجالى يتعلق بما فيه كثرة (فيه مذاهب) أربعة (الاول لبعض أصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلا وأيضا يلزم على من احتج من أصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على أصلنا كما سيأتى من أن القدرة القديمة لا يجوز تعلقها بمقدورين فصاعداً والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متمذر (الثاني وهو مذهب الشيخ) أبي الحسن الاشعري (وكثير من المعتزلة لا يجوز) ذلك مطلقا (اذ ليس غدد أولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه بأكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بأمور غير متناهية) فيلزم أن يجوز كون أحدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تنهائي وهو باطل قطعا (وقد عرفت) وانه ضعيف جداً

(قوله من قصة الجاد) وهي أن ماهية السواد حاسبة له مع عدم العلم فلو كان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء لكان الجاد عالما بالسواد
(قوله مطلقا) أى سواء كانا نظريين أو يدهيين جاز الانكسار بينهما أولا

القال بأنه صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وانما هو بتحقق التغاير الاعتباري وسيصرح في الالهيات في اثبات عموم علم الله تعالى بأن العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا يقتضى التغايرين العالم والمعلوم أصلا لان النسبة للمتضمنة للمنتسبين اتما هي بين تلك الصفة وبين أحدهما لا بين العالم والمعلوم حتى يقتضى تغايرهما ولو بالاعتبار نعم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لاحتج الى التغاير بينهما ولو له
[قوله فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني) اذا كان منشأ الانكسار عليه لزوم مسبوقية الاضافة بتحقق المضاف اليه فاندفاعه عنه باعتبار الوجود الذهني محل بحث لان الظاهر ان تحقق الوجود الذهني انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة أو معه فلا يفيد سبق تحقق المضاف اليه فليتأمل
(قوله يجوز ذلك مطلقا) سواء كان المعلومان نظريين أم لا

(قوله وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية الخ) ورد أيضاً بأنه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما يجازي في حقه

لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيئاً والمحتاج بهذه الحجة ان كان معتزلياً ورد عليه القدرة انواحدة الحادثة فانها على أصله يجوز تعلقها بمقدورين وأكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تنتهي (وأيضاً فلا يسد أحدهما مسد الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو أن يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم بأحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة أن الشيء يسد مسد نفسه والتالي باطل (فان التعلق بالمعلوم داخل في حقيقته) أي حقيقة العلم فاذا علم أحد المعلومين كان التعلق به داخل في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثاني (بعلم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقاً بأمور متعددة (وبسائر) أي ونقض أيضاً بسائر (الهويات) المتعلقة بأشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقاً بالفاعل الموجد وتعلقاً آخر بالحل القابل وتعلقاً ثالثاً بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعدداً في الذات وليس يلزم من وحدة الذات أن تكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث

(قوله ضرورة الخ) ان أريد انه يسد مسد نفسه مع قطع النظر عن التعليق فظاهر البطلان اذ لا اتينية حتى يتصور المسدية بينهما وان أريد مع اعتبار التعليقين فمنوع لان التعليقين يمتنع المسدية لان المعلومين مختلفان وهذا تفصيل مذكور بقوله وليس يلزم من وحدة الذات الخ

تعالى وان لم يكن واقعاً في حقنا

(قوله داخل في حقيقته) مبق على أن العلم عبارة عن سنة ذات اضافة أي عن هذا المقيد من حيث انه مقيد اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخل في حقيقته بل يكون نفسه الا أن يريد بالدخول عدم الخروج

(قوله ونقض بعلم الله) هذا هو النقض الاجمالي والنقض التفصيلي منع أن التعلق داخل في حقيقة العلم كما أشار اليه الشارح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان الدليل فيه ممنوع فان حصل الدليل أن التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم القديم وأنت خبير بان الدال على عدم سد أحد العلمين سداً لاخر دخول التعليقين الخصوصيين فيهما والفرق بين التعليقين بالقدم والحديث لا يفيد اذ ليس دليل عدم السد الانكسار بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتأمل

(قوله وبسائر الهويات) قال الابهرى وقد يدفع بأن التعلق داخل في حقيقة العلم وماهية دون

سائر الهويات

مذهب أبي الحسن الباهلي) من الاشاعرة وهو أنه (لا يجوز نفاقه) أي تعلق العلم الواحد (بنظرين) أي بمعلومين نظريين (لأنه يستلزم اجتماع نظرين) في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضروريين لما مر) في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس وأما الجواب عن اجتماع النظريين فهو ما ذكره بقوله (قلنا قد تعلمهما) أي المعلومين النظريين (بنظر واحد كما تعلمهما بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحداً كفاه نظر واحد فاجتماع النظريين انما يلزم اذا لم يجوز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة * المذهب (الرابع) وهو مختار القاضي وإمام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين) حيث (يجوز انفكاك العلم بهما) أي كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع امكان

[قوله يستلزم اجتماع الخ] هذا ظاهر على تقدير أن يكون النظر مفيداً لنفس العلم واما اذا كان مفيداً لتعلقه فلا يلزم اجتماعها لجواز أن يفيد نظر واحد لتعلقه بمعلوم في زمان ونظر آخر لتعلقه بمعلوم آخر في زمان آخر

[قوله ويجوز تعلقه بضروريين] التخصيص بالضروريين اشارة الى انه لم ينقل من صاحب هذا المذهب في جواز تعلق العلم الواحد بنظري وضروري شيء وأما بالنظر الى دليله فيجوز ذلك لعدم لزوم اجتماع النظريين قبل الحق عدم الجواز لانه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه وفيه أن النظر لحصول التعلق لأنفس العلم بتعلق واحد بالنظر وآخر بدونه

(قوله أي المعلومين الخ) اشارة الى أن النظري ليس هنا بالمعنى المتعارف فانه صفة العلم

(قوله بنظرين) قيل كذلك بنظري وضروري لان الضروري يحمل بلا نظر بخلاف النظري فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظري وضروري لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالمعلم بان لنا لذة من هذا النظر فا ذكر لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور

(قوله لانه يستلزم اجتماع نظريين) فيه بحث لجواز أن يدور التعلقان متفرقين فكذلك النظران ولا شك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لامن حيث ذاته حتى ينزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان قلت العلم لا ينفك عن تعلقه قلت ممنوع بل قد صرح البعض بأن من يدعي العلم بأزويدا سبخله البلد غدا الى غد علم بهذا العلم انه دخل الآن ويمكن أن يدفع بأن الكلام على عدم بقاء الاعراض (قوله أي المعلومين النظريين) فيه اشارة الى أن ما ذكره صاحب المقاصد في أثناء الجواب من انه لا امتناع في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل عالماً لا جهلاً ليس كما ينبغي لان الكلام في المعلومين النظريين والعلمان الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر

عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد (والا جاز انفكاك الشيء عن نفسه) اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحداً جاز انفكاكه عن نفسه (فلنا) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقاً وهو ممنوع اذ لقائل أن يقول انهما اذا علما بملين جاز الانفكاك بين العلم بهما وأما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الإشارة بقوله (قد نعلم ما ذكرتموه) أعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (نارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (ونارة بملين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في أخرى (ولا يلزم من ذلك) أي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين نارة وتعلق ملين بهما أخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بأن يقال لو جاز أن يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على أنه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين أيضاً لكأن الصفة الواحدة موجبة لحكمين متباينين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز أن تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة الاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) أي ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل أيضاً) كما مر خال عن الجامع لجواز أن تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع إيجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على أنه انما يلزم القائل بالحال (وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما

(قوله جاز انفكاك الشيء عن نفسه) بناء على أن المفروض جواز الانفكاك بين العلمين
(قوله على أنه انما يلزم الخ) وأما الثاني له فالعالمية عنده هي الانصاف بالعلم فليس يلزم عنده إيجاب علم العالميتين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات

(قوله جاز انفكاكه عن نفسه) هذا مبني على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما أشرنا إليه فتأمل
(قوله انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك الخ) فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائماً وفيه المطلوب قلت لم إلا أنه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بأن يتعلق بهما علمان
(قوله على أنه انما يلزم القائل بالحال) فيه تأمل لجواز أن يراد بالعالمية مثلاً نفس التعلق كما أشرنا إليه في للتصديق الاول فان قلت اطلاق الإيجاب هو المبني لحكمه بأنه انما يلزم القائل بالحال اذ عند التناهي لما لا إيجاب أصلاً قلت يجوز أن يراد الإيجاب العادي بما لا إشاعرة في تعريف العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل

لم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالنضاد) فان العلم بمضادة شيء لا آخر لا يكون الا مع العلم
 اداة الاخر اياه (و) كذا الحال (في الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (فقد يتعلق
 ا علم واحد) أي يجوز تعلقه بهما (اذ من علم شيئاً علم علمه به بالضرورة والا) أي وان لم

(قوله فقد يتعلق الخ) أشار بلفظ قد الى أن المدعى موجبة جزئية فيكفي في إثباته مادة واحدة
 في العلم بالشيء والعلم بالعلم به وليس المدعى كل ما لا يجوز انفكاك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد
 ما حتى يرد أن الدليل المذكور لا يجري في العلم بالنضاد والاختلاف والتماثل على ما فهم
 (قوله أي يجوز تعلقه بهما) لاجابة الى هذا التفسير فان الدليل المذكور يدل على وقوع التعلق بهما
 لكنه لرعاية المطابقة لنظيره أعنى قوله لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما لكن الظاهر حينئذ
 يجوز تعلقه بالفناء ليلام السابق اللاحق

التقيض فحصل الكلام حينئذ انكم اذا جاوزتم حصول المعلومين من علم واحد فلم تحكمون بأن المعلومية من
 العلم والمقدورية من القدرة وهلا حكمتم بأن كليهما من العلم وأما اطلاق الحكم على التعلق فامرهم
 ويمكن أن يجاب بأن حمل العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه مما لا دخل فيه بخصوصية
 تجوز تعلق علم واحد بمعلوم مرة ومعلومين أخرى بل هو كلام على أصل أهل السنة القائلين بأن الترتب
 بين الاشياء عادي ثم الجواب بأن الكلام في إيجاب أمر واحد حكيم متجانسين مما لا يتم حينئذ لان
 أهل السنة يجوزون الكل كما لا يخفى فتأمل فيه

(قوله كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به) الظاهر أن يقول كالشيء والعلم به لان التمثيل بما لا يجوز انفكاك
 العلم بهما فالظاهر إيراد المعلومين في المثال فان قلت اعتبر العلمين معلومين اذ لا مانع من ذلك فيصح التمثيل
 بهما للمعلومين قلت هذا التوجيه لا يتأتى في قوله وكالعلم بالنضاد سيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان
 يقول فان العلم بالعلم بمضادة الخ اللهم الا أن يصار الى حذف المضاد من عبارته في موضعين والحق ان عدم
 انفكاك المعلومين لما كان باعتبار العلم نبه على ذلك بإيراد العلمين الذين لا ينفك أحدهما عن الآخر في زعمهما
 [قوله اذ من علم شيئاً علم علمه به) وكذا من علم تضاد هذا لذلك علم تضاد ذلك لهذا أيضاً بالضرورة
 وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا القول بل لا بد من المقدمة الاخرى أيضاً وهي قوله ثم انه يعلم علمه
 بعلمه به وهلم جرا فتمت معلومات غير متناهية الخ وهذا الدليل لا يجري في النضاد وسائر الاضافات اذ
 لا وجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالنضادين واحداً لزم التسلسل لان العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم
 به الى آخر ما ذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما ينشأ من كون العلم بالشيء والعلم
 بالعلم به متعدد في كل مرتبة سواء كان العلم بالنضادين واحداً أو متعدداً وسواء كان العلم المتعبر في أول
 المراتب متعلقاً بالمضادين او لا كالعلم بزيد وعمر والجواب أن مدعي الامام والقاضي في صورة العلم
 بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بناء على انه لا يلزم الحال السابق أعنى انفكاك الشيء
 عن نفسه كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد فلا يحتاج فيه الى الاستدلال بزعمه بل يكفي باستفاء دليل

يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم (جاز أن يكون أحدنا عالماً بالجفر والجامعة) وهما كتابان لى رضى الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث الى اقراض العالم وكانت الأئمة المروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه على بن موسى رضى الله عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم ولمشاخ المذاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى أهل البيت ورأيت أنا بالشام نظماً أشير فيه بالرموز الى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين (وان كان) أى أحدنا (لا يعلم علمه به) أى بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضرورى البطالان فظهر أن من علم شيئاً علم علمه به (ثم) انه (يعلم) أيضاً (علمه بعلمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم بالعلم به (وهلم جرا فتمة معلومات غير متناهية فلو) لم يجوز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل (استدعى كل معلوم) منها (علماً) على حدة

(حسن جلي)

الامتناع وانما أورد الدليل في صورة العلم بالشيء والعلم بالعلم به اشارة الى ادعاء أمر زائد في هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبيهما وأما فيما لا يجوز الانفكاك كالجاورة والمائلة والمضادة وغير ذلك فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومات بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم به فان هناك معلومات الى آخر الدليل وعلى هذا لا غبار في الكلام

(قوله يدلان على انه لا يتم) وهكذا كان الامر فانه نقل عنه انه عرض للمأمون في يوم عيد ضعف قليلاً فأرسل الى على بن موسى يدعوه الى المصلى وغرضه أن يقرر بين الناس نيابته له فلما توجه الى المصلى قال تفعل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وسار حافياً ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المأمون الغلبة فخاف منه ثم أمر برجوعه فقال على بن موسى رحمه الله علمت انه كذلك فيقال انه سمع بعد هذه الحادثة فأت قبل المأمون

(قوله فتمة معلومات غير متناهية) هي معلومات علمية فلا بد أن يجوز تعلق علم منها باثنين حتى يتقطع التسلسل في درجة قبل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية أيضاً لان العلم المتعلق بأشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب أولاً حوازان يتعلق العلم بنفس حيثئذ اذ يكفي فيه تعابير اعتباري كما صرح به في أواخر بحث العلم من الالهيات وثانياً جواز أن يتعلق العلم المعلوم بعلمه

(لزم أن يكون لأحدنا) إذا علم شيئاً واحداً (علوم غير متناهية بالفعل وأنه محال والوجدان بحقته) أى يشهد بكونه محالاً (والجواب أنا) لا نسلم أن العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قد نعلم الشئ ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه) لما مر من أن الموجز في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بأن يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث أنه في الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريباً من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن أنه حاصل بالفعل وبني عليه ما ينشئ (وأما قول من قال) يعنى به لا مدى فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة) التي هي التعلق لا تتصور الا (بين شيئين) متغايرين ولا مغايرة بين الشئ ونفسه وقول القائل ذات الشئ ونفسه يوهم بظاھرہ نسبة الشئ الى نفسه الا أنه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالماً بده لا يزيد على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من قبيل تعلق جزئ من العلم بجزئ آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازى والمختار) عندي (أن الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعاق علم) واحد (بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز أن يكون) العلم (صفة واحدة بتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات) الخارجة عن حقيقة الصفة (لا تجعل الصفة متكثرة) في ذاتها قال المصنف (واعلم أن الجواز الذهني لا نزاع فيه و) الجواز (الخارجي مما يناقش فيه) يعنى أنا اذا نظرنا الى أن العلم صفة ذات تعلق يجوز العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بأمر متعدد بمعنى أن العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم

(قوله يوهم بظاھرہ) انما قال ذلك لانه في الحقيقة من اضافة العلم الى الخاس

(قوله انه مجاز لا حقيقة له) فان المراد منهما لا غير الشئ كما في ما يقوم بنفسه أي لا يقوم بغيره

(قوله وأما قول من قال الخ) حاصل كلام الآمدى منع ان طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل للعلم به علم حضوري فلا يلزم تسلسل وان لم يجوز تعلق عام واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتباري أيضاً كما أشرنا اليه

واحد بمعلومين وهذا هو المسعى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز أن يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه في نفسه بأن العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشئ لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بهما موقوف على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم بمجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلية فيه والجواب ما مر من أن الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتمدد على سبيل التفصيل بأن يكون متعلقا بمخصوصية هذا ومخصوصية ذاك معا فانه تجوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل (المقصد الثالث) الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم ثابت غير مطابق) سواء كان مستندا الى شبهة أو تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تر كبا معا (وهو ضد للعلم لصديق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وموجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا (وقالت المنزلة) أي كثير منهم (هو) أي الجهل المركب

(قوله فليس الثبات الخ) وهو عدم الزوال بالتحريك

[قوله موقوف على العلم بهما] فيكون العلم بهما سابقا على العلم بها فلا يكون عنه فان قلت اللازم مما ذكرتم تغاير العلم بهما والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما أيضا ممنوعة

(قوله كما هو المشهور في الكتب) أي عدم اعتبار الثبوت

[قوله فهذا جهل آخر قد تركب معا] لم يرد بما ذكره ان الجهلين البسيطين بعينهما وقما جزئين من الجهل المركب والا لم يستقم القول بأن الكل ضد كل على كون كل من جزئيه عدما بل اراد ان في صورة الجهل المركب وجد جهلان بسيطان وان لم يكونا جزئين منه فافهم

[قوله فانهما معنيان وجوديان] هذا يشعر بأن الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى أن لا يكون السلب جزءا من مفهومهما لا بمعنى أن يكونا موجودين في الخارج اذ لا وجود للعلم على ما أشار المصنف هنا الى ما اختاره من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة

ليس ضد العلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجبين الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهي) أى تلك النسبة المميزة بينهما (مطابقته أولا مطابقته) فان العلم مطابق لمعلقه والجهل المركب غير مطابق له (والنسبة لا تدخل في حقيقة المتسبين) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذا ليس بينهما اختلاف الابهذا الوجه لم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه (الثاني أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيدا في الدار وكان زيدا فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) أي ذلك الاعتقاد (أولا علمائهم انقلب جهلا) مركبا (والانقلاب) من شئ الى آخر (لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة في ذنبك الشيتين فيكونان متماثلين انقلب أحدهما الى الآخر بسبب اختلاف الموارض ولا استجالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وأيضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالموارض (وقال الأصحاب) في جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة أخص صفاتهما) أي صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) أي في أخص

[قوله والنسبة لا تدخل الخ] فيه أن اللازم منه خروج المطابقة واللامطابقة من الاعتقاد الجازم ومتعلقه لا خروجهما عن حقيقة العلم والجهل المركب [قوله في تمام الماهية] وهو الاعتقاد الجازم [قوله مستمر] ولو بجدد الامثال [قوله وهو محال] فيه ان الانقلاب المحال انقلاب كل من الواجب والممكن والمتنع الى آخر لانقلاب حقيقة ممكنة الى أخرى فان العناصر ينقلب بعضها الى بعض [قوله وأيضا الخ] فحينئذ لا حاجة الى قوله والانقلاب لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد الذات [قوله أخص صفاتهما] اذ ينك الصفتين امتازا عن جميع أنواع الادراك

(قوله النسبة متأخرة عن طرفيها) قد سبق منا في بحث الوجوب الاعتراض على هذه المقدمة المشهورة بأن لمجموع النسب نسبة الى كل واحدة منها وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل من طرفيها ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب والجواب عنه أيضا فليست فيه (قوله وأيضا قد ثبت الخ) يعني أن اتحاد الذات في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه (قوله الا بالموارض) وتلك المعارضة ليست الا للمطابقة فالوجه الثاني عائد الى الاول وجزئي من جزئياته (قوله في جوابهم بطريق المعارضة) وأما جوابهم بطريق حله دلياهم المبني على امتناع انقلاب الحقائق فهو ان انقلاب الحقائق المتع عند المحققين هو الثاني واحد من الواجب والممكن والمتنع الى الآخر صرح به في التلويح ومن البين انه لم يلزم هذا ذكره على تقدير اختلاف العلم والجهل المركب في الماهية (قوله أخص صفاتهما) قد يتبع ذلك بحوز كونهما من الصفات المنوية ولا يخفى بعده

الصفات (الاختلاف في الذات) لما مر من أن التماثلين ما يشتركان في أخص صفات النفس وأجاب الآمدى بمباراة أخرى وهي أن الاشتراك في الأخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الأعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجمل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلاً للعلم قال واتفق الكل على أن اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم المقصود الرابع (الجمل يقال للمركب وهو ما ذكرناه) يقال أيضاً (للبيسط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون حالاً فلا يكون ضدّاً) للعلم بل مقابله مقابلة لعدم الملكة (ويقرب منه) أي من الجمل البسيط (السهو وهو كإن) جمل بسيط (سببه عدم استنبات التصور) أي العلم تصورياً كان أو تصديقاً فإنه إذا لم يتمكن التصور ولم ينقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه أحدهما بالآخر اشتباهاً غير مستقر (حتى إذا نبه) الساهي أدنى تنبيه (تنبيه) وعاد إليه التصور الأول (وكذلك الغفلة) تقرب من الجمل أيضاً (ويفهم منها) أي من الغفلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قليل وسببه عدم استنبات التصور حيرة ودهشا قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فهو قسم من السهو (والجمل) البسيط (بعد العلم يسمى نسياناً) وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الأول زوال الصورة عن الذاكرة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنها مع احتياج حينئذ في

[قوله ومن صفات العلم الخ] فيه أن الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة للعلم مطلقاً بل للعلم النظري فلا يلزم من التماثل بين العلم والجمل المركب اشتراكهما فيها هو صفة للعلم النظري [قوله واتفق الخ] مع حصول العلم بالنظر الصحيح دون اعتقاد المقلد

(قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح) أي من صفات العلم النظري ويحتمل أن يريد من صفات العلم مطلقاً ولو ضرورياً بأن يراد الحصول بالإمكان وإذا حصل في الضروري بأن يتقلب نظرياً فإنه جائز كإسباني [قوله قال واتفق الكل] قيل مراده الاعتراض عليه بأنه مناف لما أشار إليه أولاً من لزوم مشاركة ما يتماثل العلم إياه في الحصول بالنظر الصحيح فأجيب بإمكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجمل المركب فإنه ان ذلك الاعتقاد إذا استند إليه يصير علماً لا تقليداً فتبدل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لأن التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بأن اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم الضروري وفيه منع ظاهر أشرنا إليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم

(قوله مقابلة لعدم الملكة) ان قلت قد سبق في تحقيق تعريف العلم ان التقليد ليس بعلم إلا مجازاً فهو من قبيل الجمل البسيط وقد ذكر اتفاق الكل على كون بعض أفراده مثلاً للعلم فكيف يكون الجمل البسيط مطلقاً مقابلاً للعلم تقابله لعدم الملكة قلت اللازم مما مر وجود الجمل البسيط في مادة التقليد لا صدقه عليه فلا محذور (قوله والثاني زوالها عنها) ان قيل الفرق للذكر للفلاسفة وحاقطة النفس الدراكة للمعقولات

حصولها الى سبب جديد قال الأمدى ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة امكن
يقرب أن تكون معانيها متعددة وكلها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه قال
والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدًا له وان لم تكن صفة انبات وليس
أى الجهل البسيط ضدًا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجمع كلا منها
لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير
متصور في حالة النوم واخوانه وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة المقصود الخامس
ادراكات الحواس الخمس (الظاهرة) (عند الشيخ) (الاشعري) (علم بمتعلقاتها فالسمع) أي
الادراك بالسماعة (علم بالمسموعات والابصار) أي الادراك بالباصرة (علم بالمبصرات)
وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشماعة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم
الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبدية والنظر التي يتوصل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه

[قوله بمعنى أنه يستحيل الخ] لا بالمعنى المصطلح لعدم كونها وجودية

[قوله بل يجمع كلا منها] فان صاحب الجهل البسيط اما جاهل جهلاً مركباً أو ظان أو شاك أو خال
عن جميع أقسام الادراك

[قوله ادراك الحواس الخمس الظاهرة] أي للانسان بخلاف الحيوانات فان ادراكها بالحواس ليس
بعلم ولذا لا يقال لها أولو العلم فما قيل أن كون الاحساس من العلم يخالف العرف واللغة ليس بشيء
[قوله كالوجدان والبدية الخ] يعني كما أن هذه الثلاثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق
والاكتشاف في الجميع انما هو للنفس فكون الحاصل بتلك الطرق علمادون الحاصل بالحواس تحكم

وخزائنها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه على قائمتهم فكيف يعتبر في النسيان
زوالها عن الحافظة أيضاً أجيب بأن المراد زوالها عنها من حيث هي خافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال
النسبة بينه وبين النفس التي يسببها كانت خزانة حافظة لمدرجاتها الكلية بحيث انعكس منه اليماءات المدركات
(قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واخوانه) عدم كونه متصوراً في حالة النوم والموت ظاهر في
الجملة وأما عدم كونه متصوراً في حالة الغفلة مع كونه متصوراً في حالة الشك والجهل المركب فمبني خفاء
الهم الا أن يبنى الفرق على أن في الشك والجهل المركب توجه النفس والتفتاتها الى نحو متعلق العلم المتفق فن
شأن الشاك والجاهل جهلاً مركباً أن يقوم بهما ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف الغافل
والذاهل والكلام بعد محل تأمل

(قوله علم بمتعلقاتها) قد سبق الإشارة الى أن الحق ان اطلاق العلم على الاحساس يخالف للعرف
واللغة فانه فيهما اسم لغيره من الادراكات ولذا لا يعد اليها من أولى العلم في شيء منهما

فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيئاً) كاللون مثلاً (علماً تاماً ثم رأيناه فانا نجد بين
الحالتين فرقاً ضرورياً) ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار
علماً بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم
بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) أي للشيخ (أن يجب بأن ذلك
الفرق) الوجداني (لا يمنع كونه) أي كون ادراك الحواس (علماً مخالفاً لساو العلوم)
المستندة الى غير الحواس مخالفة (أما بالنوع أو بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية
مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لأفراد
متخالفة بالهويات لا يقال الاختلاف انما هو في أن حقيقة ادراك الشيء بأحدى الحواس هل
هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقاً أولاً وإذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظياً
راجعاً الى أن لفظ العلم اسم لمطابق الادراك أو لنوع منه لانا نقول يكفي في مقام المنع
الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار
(وأيضاً فأنما يصح استدلاله) أي استدلال الخصم أعني الجمهور (لو أمكن العلم بمتعلقه) أي بمتعلق
الادراك الحسي (بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق بالجزئيات

[قوله وللشيخ أن يجب إلخ] خلاصته أن اختلاف أسرين في ذاتي أو عارض لا ينافي الاتفاق في الحقيقة
الجلسية أو النوعية

[قوله لمزيد الاستظهار] فالقدح فيه مع كونه أبطالاً للسند الاخص لا يقدح الا في الاستظهار
[قوله لا يتعلق الا بالجزئيات] أي بالجزئيات الخارجة عند الحس وأما التخييل وان كان سبباً الى ادراكها
من حيث خصوصياتها فهو نوع من العلم عند المتكلمين لتفهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقاً بما
يتعلق به الاحساس لكن ذلك يتعلق بالجزئيات بعد غيبتها عن الحس فيجوز أن يكون الاختلاف بينهما
لاختلاف المتعلق بحضوراً وغيبة

(قوله لانا نقول يكفي في مقام المنع الاختلاف بالهوية) لإبطال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين
المتعلقين بشئ واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزبد يخالف للعلم القائم بعسرو بالهوية مع أن
التفاوت بينهما ليس كثافتا ابصار زيد والعلم به فعلم ان اختلافهما اختلاف قوى ليس مجرد الاختلاف
بالهوية لانا نقول جاز أن تكون تلك الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية صنفية فلا يخرج بذلك من الاختلاف
بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود

(قوله لمزيد الاستظهار) يعني فغاية ما لم يذكر عدم حصول هذا الفرض أعني مزيد الاستظهار ولا
يقدح هذا في أصل الجواب كما ان ابطال السند لا يضر المانع والا قرب ان يقال عن المانع ان ذلك الفرق
الوجداني لا يمنع شيئاً من الاختلافين بل يجمع كلاهما فلا يكون دليلاً على الاختلاف النوعي وليس
مراده ان تجوز الاختلاف النوعي مخالف لمراده فليتناول

من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت
نحن نعلم أن في الجسم الفلاني مثلاً لونا جزئياً مخصوصاً علماً تاماً ثم ندركه بالبصر فنجد
تفاوتاً ضرورياً فقد صبح امكان أن يتعلق العلم بطريق آخر بما يتعلق به الادراك الحسى قلت
هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئى على وجه جزئى وبين ادراكه على وجه
كلى وذلك لا يخفى على ذى مسكة (هو المقصد السادس) فيما يتفرع على القول بثبوت
الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية تتأخر عن الخارجية) مع التساوى في نفس الماهية
(برجوه الاول انها) أى الصور العقلية (غير متماثلة في الحلول) اذ يجوز حلولها مما في
محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكك بشكل مخصوص مثلاً لا يتشكك
بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل أن
تصور معها بصورة أخرى (بل) الصور العقلية (متفاوتة) في الحلول فان النفس اذا
كانت خالية عن العلوم كان تصورها شئ من الحقائق عسيراً جداً واذا اتصفت ببعض
العلوم زاد استمداها للباقي وسهل انتقاشها به (الثاني تحمل الكبيرة) من الصور العقلية

(قوله بثبوت الصور العقلية) أى الحاصلة عند العقل جزئية كانت أو كلية
[قوله مع التساوى الخ] انما قيد بذلك لانه المحتاج الى البيان فان المتخالفين في الحقيقة متخالفان في
الاوزام والاحكام

[قوله في الحلول] وان كانت متخالفة في الصدق كالنفي والاثبات
[قوله بخلاف الصور الخارجية] جوهرية أو عرضية ولذا مثل بالمثالين
[قوله تحمل الكبيرة] أى الصورة الحاله المقدارية

(قوله سوى الحس) فيه بحث لانه ان أراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه
أيضاً وان أراد الحس مطلقاً فسلم الا أن التخيل معلوم عندهم لا محسوس وبالجملة كلام الشارح في أوائل
بحث الالفاظ من حاشية المطالع ظاهر في أن الصور الجزئية من حيث هي جزئية قد ترسم عند النفس
بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفى في الاستدلال
(قوله مع التساوى في نفس الماهية) اشارة الى أن بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوى في الماهية أما
عند اختلاف ماهيتي الصورة العقلية والخارجية كما سيأتى فلا حاجة اليه
(قوله غير متماثلة) والسرفه أن التقابل والتماثل ونظائرهما في المنع من الاجتماع من أحكام الوجود
الاسبغ لا الظلى كما سبق

(قوله وكذلك المادة المتصورة) أشار بإيراد المثالين الى أن المراد بالصورة الخارجية ههنا أعم من

(في محل الصغيرة) منها ما ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرّة مما بخلاف الصور للمادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لا ينمحي الضعيف بالقوى) يعني أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تنزل عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة (لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها أبداً واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفرق بينهما أن الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها أن الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا في معنى كون) صورة (الانسانية)

[قوله ولذا تقدر النفس الخ] هذا مبني على أن صور الجزئيات الجسمانية حاصلة في النفس ولو بتوسط الحواس على ما هو التحقيق نص عليه الشارح قدس سره في حواشي المطالع (قوله مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجاز بناء على أن الهيولى لا مقدار لها في نفسها (قوله سهل) أي في بعض الاوقات (قوله لاستحالة بقاء قواها) أما المركبات العنصرية فتنداعي البسائط الى الانفكاك وأما البسائط فلقبها الكون والفساد كما نص الشيخ في الهيات الشفاء على استحالة بقاء الاشخاص العنصرية دائماً (قوله أن الصورة العقلية كلية) أي تنصف بالكلية في الجملة بخلاف الصورة الخارجية فانها لا تنصف

المرضية والجوهرية

[قوله في محل الصغيرة منها] والسرفيه أن النفس لتجردها لا مقدار لها فتكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية (قوله مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجاز فان هيولى خردة يمكن أن يحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على أن الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية للثبوت بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية للثبوت بهما على النفس لكن الاجتماع يجوز في الثانية دون الاولى لما بينهما في الوجه الاول

(قوله لا يجب زوالها) لان النفس أبدي بالاتفاق

[قوله سهل استرجاعها] يعني انه قد يكون كذلك لأن كل صورة عقلية زالت كذلك

(قوله لاستحالة بقاء قواها) لما من أن القوى الجسمانية متناهية

[قوله ومنها أن الصور العقلية كلية] قال رحمه الله تعالى ان أرد بالمثل القوة العاقلة أي النفس الناطقة

المقولة (أصراً كلياً أمرين * الاول اسم الانسان) مثلاً (لافرادة ليس باشتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة (بل هو) أي مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكاً مغنوياً (ولا يدخل فيه) أي في ذلك المعنى المشترك (الشخصات) التي يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا لم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراده بل الشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرت صورة الانسانية) أي صورة ذلك المعنى المشترك (بجدة عن الشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معني أنها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسر يقوله (أي كل واحد) من تلك الافراد (اذا) حضر في الخيال و(جرد عن شخصاته كانت) تلك الصورة أعني صورة المعنى

بها أصلاً والمراد بالصورة هي الطبيعة الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن تشخصها الحاصل بسبب المحل الذي قد يطلق عليه المعلوم تجزئاً فان المعلوم ما حصل صورته في الذهن لا الصورة الشخصية التي هي علم فانها لا تنصف بالكلية كما سيجيء وما قاله شارح التجريد ان المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم الى الكلاني والجزئي فمعرض الكلية هو المعلوم دون الصورة العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية فدفوع لانه ان أراد به ان المعلوم من حيث هو موصوف بالكلية ففسد فانهم صرحوا بأن المنطقي بحث عن المقولات الثانية ومنها الكلية وان أراد به ان المعلوم من حيث حصوله في الذهن فهو الصورة بمعنى الامر الموجود في الذهن وجوداً ظاهراً وملشاً الاعتراض عدم الفرق بين المعنيين للصورة قال الشيخ في منطق الشفاء اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمتنع في الذهن من حيث انه تصور اشتراك الكثيره فيه على السوية بأن يدل لكل واحد منها انه هو اشتراكا على درجة واحدة أو يمتنع والاول يسمى كلياً والثاني جزئياً الى ان قال الكلبي المعنى المفهوم في النفس لا يمتنع لسببه الى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشاكلة فان قلت أول كلام الشيخ يدل على ان الاشتراك بمعنى الحمل وآخره يدل على انه بمعنى المطابقة قلت المطابقة المذكورة ما لها الاتحاد بين الحاصل في الذهن وبين الماهية المجردة عن الشخصات وهو معنى الحمل قال العبارتين واحد الا ان المطابقة تتضمن بيان كيفية الحمل بينهما وانه باعتبار الاتحاد في الماهية

فظاهر وان أريد الذهن المتناول لها ولا لآلتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل في النفس (قوله ليس باشتراك اللفظ) ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الرضوع له كاسماء الاشارات ونحوها

المشترك (هي بينهما) الاثر (الحاصل منه) أى من ذلك الواحد الذى جرد عن شخصاته (لا تختلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التى تجرد عن الشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كغيره مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن الشخصات صورة أخرى سوي صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك أن الصورة العقلية الانسانية الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس أخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية أيضا قلت لا منافاة لان كليتها

(قوله فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية) وليس معناه الاشتراك حقيقة اما بطريق التشعب والتجزى فهو ظاهر أو بوجودها في محال متعددة تتصف بصفات متقابلة فانه باطل بديهى وان ذهب اليه القائلون بوجود الطبائع مصرين على ان شأن الامور الكلية ان تتصف بالمتقابلات وتوجد في المحال المتعددة

(قوله فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين) أى المراد بكلية الصورة العقلية واشترآ كما بين كثيرين هو هذه المطابقة والافلكنية بمعنى الاشتراك المتعارف يتمتع عروضها للعروض العقلية كاشتراك عروضها للموجودات الخارجية كما صرح به في حواشى التجريد

(قوله قلت لا منافاة لان كليتهما الخ) تقرير الجواب هنا لا يلائم كلامه في حواشى التجريد فانه صرح هناك بأن الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات الخارجية وهو ظاهر ولا للعروض العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فاشتراكها وأما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للعروض العقلية اذ المقوم من هذا الكلام أن المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للعروض العقلية ولو أخذت منع عوارضها الذهنية فانه لو حمل كلامه على عروضها لما مأخوذة في نفسها لأمع عوارضها الذهنية اتجه أن الاشتراك يعرض لها أيضا مأخوذة كذلك ألا يرى ان الصورة العالنية مأخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان حتى تقدير اتحاد العام والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه في كل منها فتبين أن مراده هناك عروض المطابقة للعروض العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية ولهذا استعرض عليه بأنه يستلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً أيضاً فلا يكون مفهوم الجزئية والكليتين متقابلين ولم يقل به أحد ثم قبله ولو استدلل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للعروض العقلية والكليتين لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها صوراً جزئية حالة في نفس جزئية لكان صواباً فليتأمل

باعتبار أنها إذا أخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الأمور الكثيرة كما مر
ومن ثمة زيد في المطابقة شيء آخر وهو أن تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة إذا
فرضت في الخارج متشخصة بشخص فرد من أفرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين
أن كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث أنها محفوفة بشخصات ذهنية عارضة لها
بواسطة محلها لا يقال كما أن الصورة العقلية تطابق أفرادها الخارجية كذلك كل واحد منها
يطابقها لأن المطابقة لا تتصور إلا بين بين فيلزم أن يكون كل فرد مطابقاً لسائر الأفراد
أيضاً ضرورة اشتراكها في مطابقة أمر واحد فيكون كل فرد كلياً بالمعنى الذي ذكرتموه
لأننا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقاً بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة
في الوجود لما هي ظل لها واعلم أن ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية إنما
يظهر في الكليات التي هي أنواع حقيقية فإذا أريد أجزاؤه في سائر الكليات فبست إلى
حصرها التي هي أفرادها الاعتبارية فإنها أنواع حقيقية بالقياس إليها أو جعل ما عدا المعنى
المشترك بين أفرادها بمنزلة الشخصات في التجريد عنها (أشياء) من الأمور الملموسة
ذكروها في معنى الكلية (أن المعلوم بها) أي بالصورة العقلية (أمر كلي) فإذا وصف
الصورة بالكلية كان مجازاً على معنى أنها صورة كلي ما علم بها (وهذا) لأمر الثاني (لا يليق

وهذا لا يتنافى لتعابر موصوفها باعتبار أنها مع قطع النظر عن الشخص الذهني كلية ومن حيث تشخصها
جزئية فالوجودات بالوجود الخارجي أي الأصل كلها جزئيات سواء كانت موجودة في الأعيان أو قائمة
بالأذهان قيام الأمراض بمحالتها وهي الصور الجزئية العلمية المشخصة بتشخيص المحال والوجودات بالوجود
الظلي أعني الماهيات المحفوفة في تلك الصور القائمة بالمحال كلية بمعنى اتحادها مع الماهية التي للأفراد
التأصلة في الوجود أعياناً كانت أو صوراً لتأمل فأنه من المزالقي
(قوله فبست إلى حصرها) فعلى هذا يكون وصف غير الأنواع الحقيقية بالكلية بالقياس إلى أفرادها
على سبيل التجاوز باعتبار اشتغال تلك الأفراد على الحصر

[قوله ومن ثمة زيد في المطابقة] أي ومن أجل أن العوارض الذهنية ليست مأخوذة في الكلية
قبل ذلك وصح هذا القول إذ لو كانت مأخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق إليه
الإشارة في أثناء المقصد الأول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم أن يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز
[قوله فبست إلى حصرها] هذا التوجيه يستدعي أن تكون كلية تلك الكليات بالقياس إلى

الحصر لا غير

بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه أنه صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام أن الثالين بالصور فرقتان فرقة تدعى أن تلك الصور مساوية في الماهية للأمور المعلوم بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث أنها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للأشياء وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لأنها ماهيات المعلومات المجعولة على أفرادها وفرقة تزعم أن الصور العقلية مثل واشباح الأمور المعلوم بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للأشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كأن يقال مثلاً النار موجودة في الذهن ويراد أنه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة إلى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علماً بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا قد أشرنا إلى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لأن تلك المثل والاشباح ليست محمولة على أفراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهيتها المعلوم بها فأشار المصنف إلى أن القول بأن الصورة العقلية ليست كلية إنما الكلبي هو المعلوم بها يليق بذهب هؤلاء لا بذهب الفرقة الأولى إذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتاً فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية أراد به ما ذكرناه من أنه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه

(قوله عارضة للصور العقلية) أي ماهيات المعلومات من حيث حصولها في النفس خصوصاً ظلياً

(قوله بمن يرى العلم غير الصور الذهنية) يدخل في عموم من يرى العلم نفس التعلق أو أسماً عديماً وليس هذا مراداً ههنا فلذلك قيده رحمه الله تعالى بقوله المساوية الخ ليكون النفي المستفاد من غير راجعاً إلى القيد

[قوله بل الصور هي ماهيات المعلومات الخ] قالوا إذا جعلت الصور في الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا يعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها والألتسللت العلوم وبتوسط هذه الصورة ينكشف الأمر الخارجي فالعلم والمعلوم الأول متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره الثاراني في تعاليته من أن المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك وأما الشيء الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل إلى ما لا نهاية له إلى ههنا عبارة

[قوله مخالفة لها في الماهية] ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو أن الصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلماً به دون غيره

صوراً ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور
الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لأنظم أول الكلام مع آخره الذي سيأتي بلا حاجة إلى
تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف (وفيه) أي في الأمر الثاني المبني على رأي
الفرقة الثانية (نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك) في المقصد الأول
من هذا النوع الذي نحن فيه (الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم) وذلك لأننا نقبل ما هو
نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك أننا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تماثل واطلاقة
مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من
المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية
المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب أن يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية
وبطل ما قيل من أن المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت تحتاج)
ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما يتلى عليك (أليس اذا كان المعلوم) متمايزاً للعلم و (أمراً
وراء ما في الذهن كان حصوله) أي حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لأنه لا بد من
ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في
الخارج قطعاً (فيكون شخصاً) أي موجوداً في الخارج متميماً في حد نفسه متأسلاً في
الوجود (وهويتا في الكلوية) فاذا كان المعلوم متمايزاً للعلم لم يتصف بالكلية أصلاً واذا اتحد

[قوله يليق بمن يرى المعلوم الخ] فيه اشارة الى توجيه آخر للمتن بأن يأول العلم بالمعلوم

[قوله مع آخره] وهو قوله أليس اذا كان المعلوم الخ

(قوله وهي الصورة العقلية) لا المعلوم اذ قد لا يكون له وجود في الخارج واذا اعتبر من حيث وجوده

في الذهن فهو الصورة العقلية

(قوله لم يتصف) أي المعلوم بالكلية أصلاً في الخارج لكونه شخصاً فيه ولا في الذهن اذ الموجود

في الذهن الاشباح

(قوله ولو صرح بهذه العبارة) الاقرب في توجيه كلام المصنف ان يجعل العلم بمعنى المعلوم

[قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها] يمكن ان يطبق هذا الكلام على رأي الفرقة الاولى بأن

سرادهم ان الكلوية باعتبار العلومية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حبشية العلمية أي كونها سببا

لانكشاف الماهية فلمل الحكم بالاطلاق بناء على المتبادر منه وتعين ان القائل به هو الفرقة الثانية وان

لم يكن ذلك التعين من هذا الكلام نفسه بل من اقتضاء السياق فيما وقع اليه مثلاً واقه أعلم

كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور وإثباتها للمعلوم بها (الهم ألا أن يصار الى أن الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل) الانساني من القوى العاقلة ارتساماً عقلياً ظلياً لا كارتسام الاعراض في عالمها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة أشخاصاً عينية يستحيل انصافها بالكلية (وهو) أى الارتسام في غير العقل (ينافي الوجود الذهني) في النفس الناطقة الانسانية لا بتناثه على أن لا يكون لما تصوره النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا أصلياً ولا ظلياً وهو أعنى نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على أنا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب أن يكون نفس ماهيات للمعلومات حتي تصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها وتتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذ لم يكن ارتسامها فيها عينياً كان ارتسامها عليها ويتحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذو الذين لا يعلمون في خوضهم يامبون **المقصود السابع** العلم ينقسم الى تفصيلي وهو أن

(قوله وهو أى الارتسام في غير العقل) أى العقل الانساني ينافي الوجود الذهني إشارة الى أنهم لا يقولون بالارتسام في المفارقة بل بالعقل البسيط على ماسر في كلام الشيخ وكذا لا يقولون بارتسام جميع ما تنصوره في النفوس الفلكية وما سبق في بحث الوجود الذهني من أن الارتسام في العقل الفعالي وهو الوجود الذهني قائم لاعتني به الا الوجود الظلي سواء كان في القوى القاصرة او العالية فبنى على فرض الارتسام فيه

(قوله هكذا حقق المقال على هذا النسق) هكذا مقبول مطلقاً وعلى هذا النسق ظرف لنقول قوله حقق أى حقق المقال المذكور على هذا الانتظام الانيق الذي ذكرنا بين أول الكلام وآخره تحقيقاً مثل ما ذكرنا

(قوله وذو الذين الخ) تعريض لشارح المقاصد حيث قال ذكر في المواقف عن الحكماء أن الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كلياً هو أن الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة

[قوله لا يشتهى على ان لا يكون الخ] فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب ميثقي الوجود الذهني فان صور جميع المعلومات مرسمة عندهم في العقل الفعالي ولذا جعلوه خزنة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني وجود مغاير لوجود الذي هو مصدر الآثار سواء كان في قوتنا المدركة أو غيرها وكان كلام المصنف مبني على ان علم المجردات عندهم حضوري لا ارتسامي

(قوله هكذا حقق المقال) هكذا نصب على المدركة وعلى هذا النسق بدل منه والمعنى حقق تحقيقاً على هذا النسق وفي الكلام رمز الى سهو صاحب المقاصد في تحقيق المقال

ينظر الى أجزائه ومراتبه) أى أجزاء المعلوم ومراتبه بحسب أجزائه بأن يلاحظها واحداً بعد واحد (والى اجمالى كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذى هو تلك المسئلة بأسرها (فى ذهنه دفعة) واحدة (وهو) أى ذلك الشخص المسؤل (متصور) فى ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بأنه قادر عليه) ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكل طرفيها (ثم يأخذ فى تقريره) أى تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة أجزائه واحداً بعد واحد (فى ذهنه) حال ما بسئل (أمر بسيط وهو مبدأ التفاصيل) الحاصلة فى ثاني الحال (والمتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤل (وبين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤل (وملاحظة التفصيل) المتفرقة على التقرير (ضرورية) وجدانية اذ فى حالة الجهل المسماة عقلاً بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلًا بالفعل بل النفس فى تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفى الحالة الحاصلة عقيب السؤل قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلًا قبله وفى الحالة التفصيلية

عن الشخصات كلية وأن المعلوم بها كل شيء ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية أو يجهل للأموار المتصورة ارتساماً فى غير العقل والا كان للمعلوم حصول فى الخارج فيكون جزئياً لا كلياً وأنت خير بانه اذا أريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى انتهى فانه أخطأ فى فهم مراد المصنف اذ ليس فى كلامه هذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم الخ بله ابطال للقول بكلية المعلوم واثبات ان الموصوف بها هي الصورة فلا وجه لقوله وأنت خير

(قوله الى أجزائه) فالعلم التفصيل لا يكون الا بما له أجزاء وكذا الاجمالى

(قوله علمه بحقيقة ذلك الجواب) لان العلم بالجواب بوجه ما لا يكفي فى الاقتدار على الجواب التفصيلى

(قوله بسيط) لانكثر فيه أصلاً مبدأً للتفصيل فانه كما حصل له هذا عند السؤل قدر على تفصيله

والا فلا فهو كالبدء له على ما فى الشفاء فان المبدأ للعالمين هو العقل الفعال المفيض للصور

(قوله اذ فى حالة الجهل المسماة عقلاً بالفعل) وهو أن تكون الصور مخزونة غير حاضرة بالفعل

[قوله قد حصل بالفعل شعور] فما قيل ان هذه الحالة قوة الا أنها قريبة من الفعل جداً ايس بشئ

اذ لا يمكن الحكم على الاقتدار على شئ بدون تصوره والشعور به

(قوله بأن يلاحظها) اشار به الى ان الى بمعنى فى لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الرؤية

(قوله وهو متصور للجواب) كأنه تأكيد لما سبق والا فزود مؤدي قوله يحضر الجواب فى ذهنه

صارت الاجزاء ملحوظة قصداً ولم يكن ذلك حاصلًا في شيء من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى نهما) كثيراً (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع أجزائه) أي أجزاء ذلك النعم (ضرورة وتارة بأن يحس البصر نحو واحد واحد فيميزه) أي النعم ويفصل أجزائه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حالة البصيرة بالنسبة الى مدركتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها أيضاً (قال الامام الرازي) في انكار العلم الاجمالي (يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لأشياء مختلفة) لان الصورة الواحدة لو ظاهرت أموراً مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب أن يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة (صورة) على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي (الذي) أعني أن يكون للعلوم المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (نعم انه قد تحصل الصور) المتعددة لأشياء متكثرة كأجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة في الزمان) كما اذا تصور أجزاءه واحداً بعد واحد (فان أرادوا) بما ذكرناه من العلم الاجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة وأخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا أن الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين العقل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى أن المعلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع المعارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالاً لا تفصيلاً لترتبه على التقرير فردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شيء يصلح جواباً لذلك السؤال

(عبد الحكيم)

[قوله نهما كثيراً] في القاموس النعم الابل والغنم أو الابل والجمع انعام ولا حاجة الى قوله كثيراً فان التظهير حاصل بنعم واحد بل هو الانسب بافراده ويقول أجزائه وحينئذ يكون الضمير المنصوب في يميزه راجعاً الى واحد واحد كما هو الظاهر

والمعلوم عقيب السؤال هو ذلكم اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك أنا إذا عرفنا النفس من حيث أنها شيء يحرك البدن فإن لازمها أعني كونها محركة معلومة تفصيلاً وحقيقتها مجهولة إلى أن تعرف بطريق آخر فبما ما قالوه وظهر أيضاً أن العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة أقول ومن إنكاره العلم الإجمالي نشأ إنكاره للاكتساب في التصورات والجواب أنه إذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الأجزاء والعقل حينئذ متوجه قصداً إلى ذلك المركب دون أجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالحزبون المعرض عنه انتهى لا يلتفت إليه فإذا توجه العقل إليها وفصلها صارت بخطرة باليال ماحوطة قصداً منكشفة بعضها عن بعض انكشافاً تاماً لم يكن ذلك الانكشاف حاصلاً في الحالة الأولى مع حصول صور الأجزاء في الحالتين معاً فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم بالقياس إلى المعلوم

(قوله والمعلوم عقيب السؤال الخ) قد عرفت أن العلم بالجواب بالوجه لا يكفي في الافتدار عليه كإشهاد به الوجدان

(قوله وظهر أن العلم الخ) وإن كان عبارة عن الصورة

(قوله نشأ إنكاره الخ) وذلك لأن الفرق بين الحد والمحدود إنما هو بالتفصيل والأجزاء كما هو لكن هذا إنما يكون منشأ لانكار الاكتساب بالحد والنام والظاهر أن منشأ عدم الفرق بين العلم الذي بالوجه والعلم بالوجه وإن كان كون الشيء الواحد متصوراً بوجوده ووجهه ولذا لم ينكر الاكتساب في التصديقات لوجود النسبة التي يتعلق بها العلم التصوري والعلم التصديقي فيجوز أن تكون معلومة تصوراً مجهولة تصديقاً

[قوله مركبة من صور متعددة] هذا يخالف لما في الشفاء من أنه عقل بسيط لا تنكسر فيه أصلاً وإن تعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل والفرق أنه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كما هو متقولاً عن المباحثات والظاهر أنه بسيط متعلق بالكل من حيث هو كل ويجوز أن يكون العارض بسيطاً دون المعروض كالوحدة والتأليف والأطراف نعم إن حصوله موقوف على حصول الأجزاء وصورتها مخزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان

(قوله نشأ إنكاره للاكتساب في التصورات) لما اشترى أن المعرفة صورة مفصلة أي علم تفصيل يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو أي علماً إجمالياً فاكساب التصورات يستلزم العلم الإجمالي قلنا لم يمكن لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء المزموم بانتفاء اللازم

[قوله فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم] قيل للامام أن يقول بالتفاوت راجع إلى اختلاف الأجزاء

وأنه إذا كان المركب معلوماً بحقيقته قصداً كان أجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد وإخطار وإذا فصلت الأجزاء كان العلم بها على وجه أقوى وأكمل من الوجه الأول فللعلم بالقياس إلى معلومه مرتبتان أحدهما إجمالي والآخرى تفصيلي كما ذكرناه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيها إذا كان المركب حاصلًا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فإن ذلك ليس علماً بأجزائه لا تفصيلاً ولا إجمالاً وأما قوله العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة فجوابه أنا إذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك أنا حكمنا على جميع أفراد الشيء فلا بد أن تكون معلومة لنا ولا علم بها في

(قوله كان العلم بها على وجه أقوى إلخ) في الشفاء الثاني العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض منه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علماً فكرياً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية من النفس المتشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني انتهى ولا خفاء في أن كلامه يدل على أن العلم البسيط كالخلاف للعلم التفصيلي وأنه علم للمعارف الفعالة فهو أقوى فإنه عام بجميع الأجزاء دفعة واحدة من غير تقدم وتأخر يلزمان لأجل المادة وعوارضها

(قوله ولا علم بها في هذه الحالة إلخ) قد يقال إن المعلوم لنا في هذه الحالة هو مفهوم الشيء لكن

وعدمه وبهذا التقدر لا وجه لتقسيم العلم إلى الإجمالي والتفصيلي كيف والإخطار وعدمه يجريان في البسائط أيضاً مع أن الظاهر أنهم لا يقولون بانقسام العلم بها إلى ذينك النوعين وأما قوله الكلام فيها إذا كان المركب حاصلًا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فعبه أنه لا يصحح الدليل الذي تمسك به المستدل لأن العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكل طرفيها بوجه ولا يجوز أن يحمل كلامه على أن العلم بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب إذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو إجمالاً لأن قوله بكل طرفيها يتمه كلاً لا يخفى

(قوله وأما قوله العلم الواحد إلخ) لا شك أن هذا القول من الإمام مبني على أن العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قائل بالوجود الذهني ثم إن كان مراده أن العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة مطلقاً كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وأن كان مراده أبطل ما لزم في صورة العلم الإجمالي بزعمه ويكون معنى كلامه أن العلم الواحد أي الصورة الواحدة لا تكون صورة مطابقة بمعلومات كثيرة مختلفات الحقائق بأن يكون تمام حقيقته كل منها لم يتدفع بما ذكره الشارح بل جوابه حينئذ أن يقال مطابقة صور واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة في الحقيقة بالمدنى الذي أشير إليه غير ما لزم في العلم الإجمالي فإن اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو ويتضمن مطابقة أجزاء هذه الصورة المركبة لأجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعاً

هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها - بأسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة
 للملاحظة تلك الافراد حتى أمكنه الحكم عليها وتخصيصه أن المفهوم الكلي قد يلاحظ في
 نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرة الملاحظة افراده
 فيصح حينئذ أن يحكم على تلك الافراد دونه ولتكن هذه المعاني التي نوردناها مضبوطة
 عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة (فرعان الاول العلم الاجمالي) على تقدير جواز
 ثبوته في نفسه (هل ثبت لله تعالى أم لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من أصحابنا
 وأبو هاشم والحق أنه ان اشترط فيه) أي في العلم الاجمالي (الجهل بالتفصيل امتنع عليه
 تعالى والا فلا) يمتنع (فان قيل فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم
 الاجمالي (قلنا نعم وهو) وهو أي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو (العلم القرون بالجهل)
 وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فالمتني عنه تعالى هو القيد أعني كونه مع الجهل
 وأنه لا يوجب نفي أصل العلم) بل هو ثابت له مجرداً عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه
 تعالى « النزع » (الثاني المشهور أن الشيء) الواحد (قد يكون معلوماً من وجه دون وجه قال
 القاضي) البانفاني (المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيان) متغايران قطعاً
 (وان كان أحدهما عارضاً للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكته وجهل باعتبار حقيقة
 (أو هما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضحكة وجهل باعتبار كتابته (أو بينهما تعلق آخر)
 سوى تعلق العروض على أحد الوجهين (أي تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والكلية
 والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما
 (والتسمية مجاز) يعني أنه اذا كان المعلوم عارضاً للمجهول أو كانا عارضين لثالث أو كان
 بينهما تعلق بوجه آخر وأطلق على هذه الصور أنها من قبيل كون الشيء الواحد معلوماً من

من حيث اتحاده بتلك الافراد اذ لا نعلم من تلك الافراد الا شيئاً فتم بتعلق العلم الا بمعلوم واحد والفرق
 انما هو باعتبار علمه من حيث هو وباعتبار العلم من حيث اتحادهما بما صدق عليه

(قوله قال القاضي المعلوم غير المجهول) قبل يلزم على القاضي حينئذ ان لا يقول باكتساب المتغيرات
 بمجرد ان يرجع الاول المار ذكره من متمسكي الامام مع انه قائل به

(قوله أو هما عارضان لثالث) قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول والا فالضاحك عارض
 للكتاب بل بمعنى العام ولك ان تقول عروض الضاحك لذات الكتاب لا لاهوومه الذي كلامه فيه فتأمل

وجه ومجهول من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز (ولا مشاحة) ولا منازعة
 (فيه) أى في الاطلاق مجازاً فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما أسلفناه لك أن عارض
 الشئ قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوماً مع كون حقيقة الشئ مجهولة فيتغير المعلوم
 والمجهول وقد يجهل آلة للملاحظة الشئ وحينئذ يكون ذلك الشئ معلوماً باعتبار عارضه
 ومجهولاً باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية
 أخرى ولا استعانة فيه وبمثل هذا الذى ذكره القاضى استدلال الامام الرازى على نفي العلم
 الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان
 متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في
 شئ واحد ظن أن العلم الجملى نوع يغير العلم التفصيلى والجواب أن الاجمال والتفصيل ليس
 حالهما على ما توهم بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون
 ذلك العلم في نفسه على وجه وأخرى على وجه آخر كما تحققت فليس الاجمال بأن يكون الشئ
 معلوماً من وجه ومجهولاً من آخر واذا قلنا هذا الشئ معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل
 كانت الحثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم بما قررناه يتضح أن الفرع الثانى أيضاً فرع
 على ثبوت العلم الاجمالى كأنه قيل هل هو من قبيل العلم بالشئ من وجه دون وجهه أولاً
 (المقصد الثامن) قال بعض المتكلمين الشئ قد يعلم بالفعل (وهو ظاهر) وقد يعلم بالقوة
 كما اذا كان في يد زيد اثنان فسألنا أزواج (هو) أى ما في يده (أو فرد فانا نعلم) في هذه الحالة
 (أن كل اثنين زوج وهذا) الذى في يده (اثنان) فى الواقع فيكون مندرجاً فيما علمناه
 (فنعلم) فى هذه الحالة (أنه زوج) علماً (بالقوة القريبة) من الفعل (وان لم نكن نعلم أنه
 بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام (المندرجة تحت الكلليات) منها فانها
 معلومة بالقوة (قبل أن تنتبه للاندراج) وأما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالفعل
 (فالنتيجة) فى الشكل الاول (حاصلة فى احدى المقدمتين) أعني كبراه حصولاً (بالقوة)
 ولا شك أن كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج
 الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة أصلاً وقاعدة

(حسن جليلي)

(قوله ولا يشتبه عليك بما أسلفناه) اعتراض على القاضى وما أسلفناه هو الذى ذكره فى الموقف
 الاول فى جواب استدلال الامام على امتناع جريان السكيب فى الضرورات

وقانوناً وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها (المقصود التاسع) العلم اما فعلى (وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى (كما تصور أمراً) مثل السرير مثلاً (ثم نوجده واما انفعالى) مستفاد من الوجود الخارجى (كما يوجد أمراً) فى الخارج مثل الارض والسماء (ثم تصوره فالفعلى) ثابت (قبل الكثرة والانفعالى بعدها) أى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم أو مبنى على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلى لانه السبب لوجود الممكنات) فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بأفعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى بأحوال الممكنات على أبلغ النظام وأحسن الوجوه بالقياس الى الكلى من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة. وهذا العلم يسمى عندهم بالعلمية الازلية وأما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا أيضاً بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايراً له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى (المقصود العاشر قالوا) أي الحكماء (مراتب العقل) أي التعقل للنفس الناطقة الانسانية (أربع الاولى العقل

[قوله بل المعلوم فيهما واحد] وهو الاجزاء فانها معلومة فى الاجمالى علماً ناقصاً وفى التفصيل علماً تاماً (قوله أى التعقل) أو القوة العاقلة أو النفس فمن كلا منها يسمى بالمراتب المذكورة وما ذكره اثناسيوس قدس سره أظهر وأنسب اذ الكلام فى مباحث العلم [قوله أربع] لانه اما كمال أو استعداد له والاستعداد اما بعيد أو قريب أو متوسط.

(قوله بالقوة القريبة) التحقيق ان العلم حاصل فى تلك الحالة لكن بحسب عنوان مخصوص والقوة باعتبار عنوان آخر

(قوله اما فعلى واما انفعالى ليس المراد الحصر فان العلم بالاعتبارات ليس شيئاً منها وكذا العلم الكلى الذى لم ينتزع من الافراد الخارجية ولم يكن سبباً لوجودها بل مجرد بيان انقسام العلم الى القسمين بواسطة لما يتوله الفلاسفة من ان علم الله تعالى فعلى يمكن ان يصير شخصاً وقوع أحد الضدين بالوقوع لا انفعالى تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك

(قوله أى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة الخ) أى انه قد يكون كليا يتفرع عليه الكثرة لانه كذلك دائماً فان العلم الذى يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الاول بالنسبة الى علم الله تعالى فعلى قطعاً عنه هم اعم بقى فيه بحث وهو ان ما ذكره يبدأ على ان التصور الكلى كاف فى صدور الجزئيات وهو خلاف ما سرحوا به وسيجيء أيضاً فى المقصد الرابع من مباحث الاين على رأى الفلاسفة (قوله وأما علمه تعالى بذاته) الظاهر ان علم كل أحد بذاته أيضاً كذلك

الهيولاني وهو الاستعداد المحض (لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة خالية عن الفعل كما للاطفال) فان لهم في حال الطفولية وابتداء الخلق استعداداً محضاً ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلًا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولي لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولي الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها * المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لا اكتساب النظريات منها (وانه) أى العلم بالضروريات (حادث) بعد ابتداء القطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين (بما هو) أى ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتنبه لما بينها من المشايك والبيانات فان النفس اذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم

[قوله ادراك] أى حصول لما قاروا من أن له علما حضورياً بنفسه وان ترقى فى ذلك كما فى

حواشي المطالع

(قوله وليس هذا الاستعداد الخ) فلذا جعلوه من مراتب التعقل

(قوله الهيولي الاولى) احتراز عن الهيولي الثانية كالخشب للسرير ففها ليست خالية عن الصورة فى نفسها لكون الصورة جزءاً منها وانما قال فى حد ذاتها لامتناع حلوها عن الصورة فى الوجود الخارجى (قوله هو العلم بالضروريات) فلما بالملكة مقابل لعدم لوجود العلم بالضروريات فيها بخلاف المرتبة الاولى

(قوله واستعداد الخ) فللملكة على هذا مماثل الحال لحصول القوة الراسخة التى بها يستعد

لتحصيل النظريات

(قوله والتنبه لما بينها) قد عرفت تفصيل هذا الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق فلا نعيده [قوله ولاحظت الخ] تفسير للتنبه انذ كور أى لاحظت نسبة بعض الجزئيات الخيالية الى بعض بتوسط القوة المنعقدة بالاشتراك والمباينة فيها

(قوله وهو قوة خالية عن الفعل) خلوها عن العمل بالنظر الى العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى العلوم الحضورية فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلواً عن نفسه

(قوله وليس هذا الاستعداد حاصلًا لسائر الحيوانات) انما ذكر هذا لان الغرض من المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد نفس الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرناه فى صدر الكتاب (قوله والتنبه لما بينها) قد مر ما فيه -والا وجواباً فى افتتاح بحث الفصح فى البديهيات فليشكر

ضرورية (ولا نريد بذلك) أى بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد) اما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالآله) الفائد للعين في أصل الخاتمة (والعين) الفائد لقوة المجامعة (لا يتصور أن ماهية اللون) التي يتوصل الى ادراكها بأبصار جزئياتها (و) ماهية (لذة الجماع) التي يتوصل الي ادراكها بوجدان جزئياتها (أو) لفقد شرط (للتصديق كأحدهما) أى الحس والوجدان (في القضايا الحسية) فان فائد حس من الحواس فائد للقضايا المستندة الى ذلك الحس (أو) القضايا (الوجدانية) فان فائد الوجدان فائد لها قطعا (وكتصور الطرفين) هذا عطف على قوله كأحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (في البديهيات) أى الاوليات التي هي أقوى الضروريات وأقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقعة على شروط آخر أيضا المرتبة (الثالثة العقل بالفعل) وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات (أى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولا حظ (واستنتج منها النظريات) ولا شك أن هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه (وقيل) ليس العقل بالفعل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من أنه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجتشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى أراد من غير حاجة الى فكر* المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو أن يحضر عنده النظريات) التي أدركها (بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك) أى حضورها بأسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية (والانسان في جلاب من بدنه أم لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل أن تجرد بمض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجرداً تاماً بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كأنها لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها

[قوله ملكة راسخة] بخلاف المرتبة الثانية فان فيها ملكة تستمد بها للاستنباط

[قوله يقوى بها على استحضارها الخ] فالمرتبة الثالثة ملكة استحضار النظريات الحاصلة بلا تجشم

كسب جديد

(قوله وهل يمكن ذلك) قد مر في أول الكتاب ما فيه سؤالاً وجواباً فليُنظر فيه

مستبعداً أكثر من استبعاد كونها بروقاً لامة والظاهر أن استمرار المشاهدة إنما يكون في الدار الآخرة واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمستطوف في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر بالقياس إلى كل نظري على تحدة والعقل المستفاد بالنسبة إلى نظري واحد هو أن يصير مشاهداً للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وإن كان متأخراً عنه في البقاء كما أشرنا إليه في صدر الكتاب ثم إن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل إلى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالحيولاني استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان إلى تحصيل الكمال ابتداءً والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جداً وهو وسيلة إلى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فإن الإنسان لكونه مملوا بشواغل بدنه لا يتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به إلى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال أولاً (المقصد الحادى عشر) العقل مناط التكليف إجماعاً (من أهل الملة (وأنه) أى لفظ العقل (يطلق على معان) فلذلك اختلف في تفسير العقل الذى هو مناط التكليف (فقال الشيخ) أبو الحسن الأشعري (هو العلم ببعض الضروريات التى سميناهما) أى سميناه العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) وإنما أنث البعض نظراً إلى المضاف

[قوله فى الدار الآخرة] أى بعد المفارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء

[قوله بالقياس إلى كل نظري] فيجوز اجتماع المراتب الأربع فى شخص واحد

(قوله ولا شبهة فى وقوعه) إنما الشبهة فى بقاءه لأن الاشتغال بتدبير البدن يعوقها لا متنازع توجه النفس إلى أمرين فى هذه النشأة

(قوله العقل مناط التكليف إجماعاً) أى لا يصح تكليف بدونه إذ لخطاب لمن لا يفهم شيئاً منه جهل يجب تنزيه الله تعالى عنه وليس هذا فرع عدم جواز التكليف بما لا يطابق عن ما فهم فإن هذه المسئلة إجماعية ومسئلة التكليف اختلافية

(قوله هو العلم ببعض الضروريات) وذلك لأن أول ما يكلف العبد به معرفة الله وهو نظري لا يمكن

(قوله ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى) قد يناقش فى تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثانى إذ الظاهر تقدمه على الأول أيضاً ويجب بأن عدم التعرض له إشارة إلى عدم الاعتداد بذلك المعنى لأنه مخالف لما فى مشاهير الكتب

[قوله وإنما أنث البعض] الأقرب أن يقال الثابت باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من

اليه والاظهر أن يقال الذي سميناه على أنه صفة للعالم وقال القاضي هو العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد أن يكون هذا تفسير الكلام الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه من البديهيات بناء على أصلهم (واحتج) الشيخ (عليه) أي على ما ذكره (بأنه) أي العقل (ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكها) اما من الجانبين أو من

قوله الامن هو أهل النظر وهو في مرتبة العقل بالأسكة وقدر الشارع تلك المرتبة بالبلوغ لمولها في في أكثر الناس في ذلك السن

(قوله ومجاري العادات) أي المعلومات التي تستفاد من مجريان المادة

(قوله تفسيراً لكلام الاشعري) فان البعض المذكور في كلامه يجعل

(قوله بحسن الحسن وقبح القبيح) أي في الجملة لا كل حسن وقبح فان البعض منهما نظري لا يدرك

لولا خطاب الشارع

(قوله والا جاز انفكاكهما) بأن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر وان لم يكن المتصور واقعاً

مراتب النفس اذ على ما ذكره الشارع يلزم بعد التأويل للتأنيث المصير الى حذف المناصف أو الى المجاز في الإيقاع وهما وجه آخر وهو ان يجعل الصفة للضروريات ويلزم حذف المضافين أي سميناه علم بعضها كقوله تعالى أو كسبب أو كمثل ذي سبب وكقول الشاعر

* وقد جمعتني من حزيمة أصبعا * أي ذا مسافة أصبغ

(قوله بوجود الواجبات) لا يخفى ان المراد بالواجبات العقلية البديهية وأهل المراتب مجاري العادات الضرورية التي يحكم بها مجريان العادة مثل ان الجبل لا يتقلب ذهباً وماء البحر لا يتحول ذهباً وأما لما وكان السر في جعل العلم بمجاري العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذي يتألف من التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتي في الموقف الخامس ولا شك ان التحكم من العلم بذلك الصدق مما لا يقع التكليف بدونه

(قوله ولا يبعد ان يكون إلخ) لان البعض في كلام الشيخ ليس على إطلاقه اذ لو كان كذلك لزم ان نبحث صلاحية التكليف لكل شيء يعلم ان الواحد نصف الاثنين وأعلم اننا قد ذكرنا في أوائل الكتاب ان المذهب الحق عند أهل السنة ان أصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحمل التكليف مع البلوغ والظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل أيضاً فاعلم مرادهم بكون العقل بالملكة مناطاً له انما يجعل صلاحية التكليف بالفعل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفاً بل لا يطلق والله أعلم (قوله لانهم يعدونه من البديهيات) به يظهر ان الذي زادوا في تفسير العقل هو العلم بحسن بعض

الحسن وقبح بعض القبيح لا كله لان المحدود عندهم من البديهيات بعضها كما صرح به في الالهيات

(قوله والا جاز تصور انفكاكهما) في العبارة مسامحة أي انفكاكهما المتصور كما يدل عليه بطلان

أحدهما (وهو محال اذ يتمتع عاقل لا علم له أصلاً أو عالم لا عقل له) أصلاً فثبت أن العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لأنه) أي العلم بالنظريات (مشرط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخراً عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) أي العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علماً بكمالها) أي بكل الضروريات (فإن العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد انعقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه أنا لا نسلم أنه لو كان العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما) فإن المتغايرين قد يتلازمان بحيث يتمتع الانفكاك بينهما مطلقاً كالجوهر والحصول في الحيز فانهما متغايران ولا محال للانفكاك

(قوله أو عالم لا عقل له أصلاً) وما قيل من أن المجنون له علم ولا عقل له ليدفعه قوله أصلاً فإن المجنون المطلق لا علم له ولا عقل والمجنون في الجملة له عقل وعلم في الجملة (قوله بمرتبتين) لكون الواسطة واحدة وهي كمال العقل ولو قيل ان العلم بالنظريات مشروط بالتأخر المشروط بكمال العقل المشروط العقل كان التأخير بمراتب (قوله وجوابه الخ) هذا الجواب غير مطابق للاستدلال فانه استدلال بجواز تصور الانفكاك لا بجواز الانفكاك وجواز تصور الانفكاك لا ينافي التلازم وما قيل ان مهاد المستدل جواز الانفكاك المتصور فمع كونه تفسيراً لكلامه بما لا يرضى به يلزم استدراك قيد التصور [قوله غريزة] أي أمر خلقي اما عرض أو جوهر

التالي والجواب الآتي أيضاً وهو الموافق لما في سائر الكتب [قوله أو عالم لا عقل له] قبل المجانين والعيان ليسوا عقلاء مع ان لهم علماً سبياً على رأى الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور [قوله والتأخر مشروط بكمال العقل] هذه الزيادة وقعت في بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخراً عن العقل بمراتب والتأخر بمرتبتين انما يتفرع على ما ذكره اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والتأخر مشروط بالعقل [قوله وكمال العقل مشروط بالعقل] أي العقل الذي نحن بسدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بمالا يطابق كما أشرنا اليه فليتأمل [قوله يتبعها العلم بالضروريات] المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبدهييات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب فعني الغريزة القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات لا بالواسطة لا القوة الجلية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للعيان

بينهما (قال الامام الرازي والظاهر أنه) أى العقل (غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالماً) في حالة النوم بشئ من الضروريات لا اختلال وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذى لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظاهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك أن المائل اذا كان سالماً عن الآفات للتمتعة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد انضح بما ذكر من حال النائم أن العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم فى التالى فى دليل الشيخ كما لم تتم للملازمة أيضاً (الموضع الثانى عشر) كل علمين تماثلان بعلومين فهما) أى ذاك الملمان (مختلفان) عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء (تماثلاً) أى الملمان كاليابانيين (أو اختلافاً) كاليابانيين والسواد (والا) أى وان لم يكن الملمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم

(قوله وان لم يكن عالماً في حالة النوم بشئ من الضروريات) بل مخزونة عنده وأما الرؤيا فخيال باطل كما سيبي

(قوله الاختلال الخ) فيه أن الاختلال المذكور انما يخل فى تحصيل العلوم ابتداء لافى بقاء العلوم الحاصلة فالظاهر ان النائم عالم وان لم يكن له العلم بالعلم فقد انضح أن دليل الشيخ تام (قوله سوى والد الامام الرازي) فانه قال ان العلم يتبع المعلوم فى التماثل والاختلاف لمطابقتها اياه (قوله سواء تماثلاً) وتماثل المعلومين لا يقتضى تماثل العلمين انما ذلك اذا كان العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم فى تمام الماهية والاصحاب لا يقولون بالمسوية فضلاً عن الصورة المساوية على انه يجوز أن تكون العوارض الخارجة عن ماهية المعلوم داخلة فى العلم وكونه مطابقاً للمعلوم معناه أن يكون حكاية عنه ومראה لمشاهدته ولا يلزم انحاده به كيف والعلم تعلق أوصفة ذات تعلق والمعلوم لا يجب أن يكون كذلك

[قوله ان العلم قد ينفك عن العقل] أى العقل الذى نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بمالا يطلق كما أشرنا اليه فتأمل

(قوله مختلفان عند الاصحاب) فان قلت قد سبق أن المطابقة أخص صفات العلم فيلزم من اشتراك ذينك العلمين فى تلك المطابقة تماثلهما قلت يعتبر فى كونها أخص صفات النفس للعلم تعلقه بمعلوم واحد وبإلحاح خصوصية التعلق معتبرة فى المطابقة المذكورة فأخص صفات العلم المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقاً للواقع وأخص صفات العلم المتعلق بعود عمرو كون علم عموده مطابقاً له ولهذا جعلوا العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لامتثالين

يجمعهما) لان المثلين لا يجتمعان كالتضادين (وأما) العلمان (المتعلقان بعلوم واحد فثلاثان عند الاصحاب) ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسد أحد همامسد الآخر (قال الامدي) هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه (ان اتحاد المعلوم ووقته) أيضاً كان كلاماً من العلمين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (وأما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين (مثلاً ان اختلاف الوقت لا يؤثر) في اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامدي (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) أي فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه في وقت وتعلق به أيضاً من حيث انه في وقت آخر ولا شك أن ذلك الشئ مأخوذاً مع أحد الوقتين مغاير له مأخوذاً مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمة) أي فيما ذكروه من النظر (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تمداً في ذاته (وانما نظير ذلك) الذي ذكروه من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (في وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقيد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بأنه لما اقتضي تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بعلوم واحد كما هو للبحث الا أن الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بعلوم واحد فهما مثلاً اتحاد الوقت أو اختلف به الامدي على أن اعتبار الوقت يمكن

(قوله وأما العلمان الخ) حاصله أن العلمين الحاصلين في محلين المتعلقين بعلوم واحد بالذات والاعتبار اذا قيسا الى محل واحد فهما مثلاً لا متناع اجتماعهما فيه لازوم الاتحاد واذا قيسا الى محلين فان كان كل من العلمين يقتضي الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجود آياتنا فهما متخالفان والا فهما مثلاً مثلاً هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقال ولا يلتفت الى قيل وقال (قوله ان اتحاد المعلوم الخ) أي ذاتاً واعتباراً والا فلا حاجة اليه بعد اعتبار وحدة المعلوم فهو قيد احتياطي

(قوله فهما مثلاً اتحاد الوقت أو اختلف) أورد عليه انه اذا اتحاد الوقت والمفروض ان العالم أيضاً متحد كما يدل عليه قوله وأما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلاً وأجيب بان عدم التعدد لكونهما مثليين والاظهر أن يقال الحكم بالثنية فرضي مبني على فرض التعدد والمعنى

علي وجهين أحدهما أن يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعدداً فيه فضلاً عن الاختلاف
والتماثل وإذا فرض تعدده فهما كأنهما متماثلين والثاني أن يكون قيداً للمعلوم فيتعهد العلم
ويكون مختلفاً وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد إنما هو على تقدير
اتحاد محل العلم أي العالم (وأما إذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزبد وعمره) العلمين
بشيء واحد (فإن قلنا كل من العلمين) المتعلقين بهما (يقضي الاختصاص بمحله لذاته) أي
يقضي ذاته أن يكون حالاً في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لأن المتعلقين لا يتفاوتان
في الاقتضاء المستند إلى الذات (والافتلان) كما هو الظاهر إذ لا طريق إلى الاختلاف
واقضاءه سوى ما ذكر والفرض أنه منتف (وسياقي لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء
والسبب فيه أن الآمدى أورد هذا المبحث في أوائل أبحاث الأفكار وقال بعد قوله والا
فهما مثلان وسياقي تحقيق ذلك فيما بعد وأشار به إلى ماسياقي في أواسط كتابه من تحقيق
معنى التماثل والمتعلقين وأثبت ذلك على منكره فالمصنف تأبه في هذه الحوالة وغفل عن
تقديمه مباحث التماثل والمتعلقين في مرصد الوحدة والكثرة من الأمور العامة (والمقصد
الثالث عشر) هل ينقلب العلم الضروري (نظرياً) (و) العلم (النظري) ضرورياً أولاً (أما

[قوله وإذا فرض تعدده فهما الخ] بأن قلنا بتعدد الأمراض

(قوله هل ينقلب العلم الضروري الخ) أي العلم الذي من شأنه أن يحصل بلا نظر إما بمجرد تصور
الطرفين أو باستعانة من الحس وغيره هل يصير مقتضياً إلى النظر أي لا يحصل بدونه وليس المراد أن
العلم الذي حصل بلا نظر يصير حاصلًا بالنظر فإنه محال لا متناع تحصيل الحاصل ولأنه ليس بانقلاب بل
بحصول العلم بطريقتين ولأن العلم الذي حصل لأحد بلا نظر يصير حاصلًا لآخر بنظر فإنه لا انقلاب
أيضاً ولا خفاء في وقوعه

لو وجد علمان كذا وكذا لكنا مثلين فليتأمل

(قوله فلا يوجب تعدده تعدداً فيه) سواء كان العلم عبارة عن التعاقب أو عن الصورة الحاصلة في
النفس لجواز أن يستتر التعلق أو الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر إذا جوز بقائه
العرض فليتأمل

[قوله يقتضي الاختصاص بمحله لذاته] قد سبق أن المطابقة أخص صفات النفس للعلم فلا يقتضي
الاختصاص بمحله والا لكان أخص الصفات هذا اللهم إلا أن يدل المطابقة أخص صفات مطلق العلم فلا
ينافي كون الاختصاص بمحله أخص صفات فرد منه فتأمل

انقلاب الضروري نظرياً فقيه مذاهب) ثلاثة (الاول قول القاضى وبعض المتكلمين يجوز مطلقاً لان العلوم) بأسرها (متجانسة) مشاركة في جنسها الذى هو العلم (فيصح على كل) منها (ما صحح على الآخر) وقد صحح على بعض العلوم أن يكون نظرياً فكذا الباقي (قال الآمدي ان سلم) التجانس وأشار به الى أنه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون مشاركة فيما يكون جنساً لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) أما الاختلاف الشخصى فلا ريب فيه وأما الاختلاف النوعى فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدد (فامل النوع والتشخص يمنع ذلك) الذى صحح على النوع أو التشخص الآخر

[قوله ما صحح على الآخر] أى بالنظر الى كونه علماً

[قوله وقد صحح على بعض العلوم] أى بالنظر الى كونه علماً فان قسمة العلم الى كونه ضرورياً ونظرياً من حيث ذاته لا باعتبار خصوصية العالم أو المعلوم

[قوله أما الاختلاف الشخصى الخ] اشارة الى تميم المتن أى لاشك في الاختلاف جوازاً ووقوعاً أى لاشك في الاختلاف بالنوع جوازاً وفي الاختلاف بالشخص وقوعاً وانما لم يجعل على وقوعه كما هو التبادر مع تحقق نوعي العلم من التصور والتصديق لان نوعيتها غير متحقق عند الاصحاب فان قسمة العلم اليها باعتبار ايجابها الحكم وعدمه بناء على أن العلم صفة توجب تمييزاً لا يَحْتَمِلُ التقيض [قوله وذلك يكفيه الخ] لانه مانع

[قوله فاعلم التفرع الخ] وما ذكره المستدل انه قد صحح على بعض العلوم كونه نظرياً من حيث انه علم ممنوع كيف وقد ذهب الامام الى أن التصورات كلها ضرورية

[قوله الاول قول القاضى] محصل هذا القول هو الايجاب الكلي ومحصل القول الثاني هو السلب الكلي ومحصل الثالث هو السلب الجزئى

(قوله لان العلوم بأسرها متجانسة) هذا يدل على ان ليس مراد القاضى بالتجانس التام اذ قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفان لامتناع لان الاعتد والامام الرازى

[قوله وأما الاختلاف النوعى فجائز] ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعى فكأنه مبنى على أن التوقف على الكسب فعمل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه فصل مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فاذا ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعى وان كان كافياً في المقصود الذى هو التمسك بالتمسك بالحقيقة امكنه ليس مؤدي كلام المصنف الا أن يحمل كلام المصنف على حذف المضاف أى فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لا ينافى وقوع الاختلاف الشخصى بطريق التعلق بل بجامعه فقول الشارح اما الاختلاف الشخصى فلا ريب فيه اشارة الى تلك الجامعة

(اذ لا يجب أن يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كانا متشاركين في الجنس (ولا) أن يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدي فلناقله حينئذ أن يمنع التماثل أو ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما أشار اليه * المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والا لجواز الخلو عن الضروري) اذ قد مر أن النظر يناق العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب أن يكون الناظر في ذلك النظري خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في

(قوله لا ما ذكره الآمدي) من الاتحاد في المجلس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعي أقول الباعث على ذلك امتناع الحل على التماثل لما مر من أن كل علمين تعلقا بعلمين مختلفان عند الاصحاب ولانه مكابرة اذ لو كانت العلوم متماثلة لما اجتمعت في محل واحد على أن ما ذكره الآمدي ليس نصا على حمله على المشاركة في المجلس لجواز أن يكون مراده ان سلم التجانس بأي معنى يراد فلا شك في الاختلاف بالنوع على تقدير ارادة المشاركة في المجلس وفي الاختلاف بالشخص على تقدير ارادة التماثل

[قوله كما أشار اليه] حيث زاد في الجواب قوله والشخص

[قوله وذلك يؤدي إلخ] اذ لافرق بين ضروري وضروري

[قوله خلو العاقل الناظر] قيده بالعاقل اذ خلو غير العاقل كالصبي والمجنون عن العلوم الضرورية جائز بل واقع وبالنظر لانه اللازم فانه يلزم مما ذكر جواز خلو العاقل حال نظره عن العلوم الضرورية التي هي شرط لاهلية النظر كما مر فيلزم أن يكون تلك العلوم شرطا وأن لا يكون شرطا وأنه محال وبهذا تبين انه لو اكتفى بقوله وانه محال ولم يقيده بقوله بالوجدان لكان أسد لئلا يرد البحث بأن الوجدان انما يدل على عدم الخلو لا على عدم جوازه

[قوله وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر] أشار بقوله الناظر في العلوم الى أن المدعي انه يلزم حينئذ جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاتا اليه فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضروري وان كان أوليا لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب أهل السنة أن العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتصور الطرفين ولا لغيره وحيث لا يجوز أن يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان أوليا فكان المذهب الثاني المتضمن لدعوي استحالة الخلو عن الأوليات بعد تصور تصور الطرفين على أصل التوليد قلت لعلمهم يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلزم تعلقاتها

(قوله وأما أنه مستحيل الخ) ان اعتبر في النظرية امكان التحميل عن هو نظري بالنسبة اليه فالاستحالة

وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل
أي كماله (شرط للنظر) فانه لا يتم الا به (وهو) أي: انظر (شرط للنظري) لتوقفه عليه
(فيكون النظري) أعني الضروري المذكور الذي انقلب نظرياً (شرطاً لنفسه ومتقدماً عليه
بمراتب) ثلاث بخلافه الضروري الذي ليس شرطاً لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظرياً
لما مر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه (وأما انقلاب النظري ضرورياً بخلافه اتفاقاً)
من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بأن يخلق الله تعالى عدلاً ضرورياً متعلقاً به) أي
بالنظري (ومنع المعتزلة وقوعه) يعني أنهم وافقونا في التجويز لكن مشأوا وقوع الانقلاب
(في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث أن العبد مكلف به) أي بالعلم بالله تعالى وصفاته (ولو)
انقلب ضرورياً (لم يكن مقدوراً) للعبد كما مر في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدوراً له
(فبح التكليف به) على زعمهم (ومعتمد في الجواز) أي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب

فرض وقوعه محال الا أن يقال المراد بقوله فلا دلالة عليه فلا دلالة تامة عليه بناء على أن الممكن اذا كان
ممتعاً بالتغير يلزم من فرض وقوعه محال

[قوله فانه يجوز] جوازاً في نفس الامر لا جوازاً عقلياً ولهذا استدلل عليه بقوله لما مر
[قوله يعني أنهم الخ] أي قالوا بالجواز في المعارف المكلف بها انضراً الى ذاتها واستحالة الوقوع نظراً
الى كونها مكلفاً بها فاندفع ما قيل ان اللازم من الدليل الاستحالة لاعدم الوقوع لان التكليف بالتبجح
ممتنع عندهم وان دليل المذهب الاول يدل على جواز الانقلاب في انكلى فالتخصيص بما عد المعارف
الالهية تخصيصاً للدليل العقلي بما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية
[قوله من حيث أن العبد مكلف به] والمكلف به لا بد أن يكون اختيارياً

ظاهرة والا فلدليل المذهب الثاني لا يتم حينئذ لجواز الخلو بالكيفية عن النظري والنظر أيضاً
(قوله لما مر في المذهب الاول) المراد بالجواز هو الامكان في نفس الامر لا الامكان الذهني ولهذا
احتج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى أن دأب المذهب الاول لو سلم لدل على
جواز الانقلاب في الكل فاخراج البعض بناء على ما ذكر تخصيصاً لاحكام العقابية بسبب ما يعارضها كما
هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها وادعاء التماثل فيما سوى الضروري الذي هو شرط لكمال
العقل مستبعد جداً

(قوله من حيث أن العبد مكلف به) فيه بحث اذ يقال لا تكليف للمعارف فلا يتم ان من عرفه
ضرورة فهو مكلف به حتي يلزم قبح التكليف وقد أشرنا في المقصد الرابع في أحكام النظر الى جوابه
فلينظر فيه

النظري ضروريا هو التجانس وقد مر بما فيه) من أن التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم
فالاختلاف النوعي أو الشخصي قد يكون مانعا من أن يصح على بعضها ما يصح على غيره
(المقصد الرابع عشر) لا خلاف في استناد العلم النظري الى الضروري (وهل يستند
العلم الضروري الى النظري) أولا فيه خلاف (منه بعض) من الاشاعة (لاقتضائه)
أي لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضروري) المستند الى النظري (على النظري) فلا
يكون ضروريا هذا خلف (وجوزه) أي الاستناد المذكور (بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع
الضدين) ضروري ومع ذلك (مبني على وجودهما والعلم به) أي بوجودهما (ليس ضروريا)
لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري (ولذلك
يثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم أنكروا كون هذه
الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض
بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينها فقد صح استناد الضروري الى النظري (ومن)

[قوله لاخلاف الخ] الاحتمالات أربعة استناد النظري الى الضروري واستناد النظري الى النظري
ولا خلاف في وقوعها واستناد الضروري الى النظري واستناد الضروري الى الضروري والاختلاف فيهما
لفظي وليت شعري ما الفائدة في جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها
[قوله فان العلم بامتناع اجتماع الخ] أي التصديق بأن اجتماع الضدين ممنوع للمفهوم التصوري يدل
عليه سياق الاستدلال والجواب

[قوله مبني على وجودهما] لان الاجتماع لا يعمل الا بعد وجود الثبوتين واذ ليس في الذهن لعدم
الوجود الذهني فهو في الخارج
(قوله مغايرة للذوات) أي بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالقادر فانه عين الجواهر المنتظمة
أو أمورا اعتبارية كالاعراض اللبية

(قوله وجوزه بعضهم) وهو المختار لما سبق من أن العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري
وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها والحق ان النزاع لفظي كما ذكره
(قوله مبني على وجودهما) أي العلم بوجودهما على حذف المضاف كما يدل عليه قوله والعلم به
ليس ضروريا

(قوله والعلم به ليس ضروريا) فيه منع اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف
الثالث أن الضرورة كافية لنا في وجود الغرض وأنه لا يقوم بنفسه

أجاب عن هذا الاستدلال بأن (منع العلم به) أي بامتناع اجتماع الضدين بناء على أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء (فهو مكابر) أي مانع مقتضي عقله (ومنافض لقوله) فإن حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر في أوائل الكتاب (بل الحق) في الجواب عنه (أنه) أي العلم بامتناع اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود أطرافه (وأما تصورهما) أي

(قوله ومنع العلم به) أي بالنكار العلم به فضلاً عن كونه ضرورياً كما يرشد إليه دليله وقد صرح به المصنف في تعريف العلم حيث قال ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض

(قوله والمستحيل ليس بشيء) فلا يتعلق به العلم به تصوراً ولا تصديقا
(قوله مانع مقتضي عقله) فإن كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين ولا يتصور ذلك إلا مع كون اجتماعهما معلوماً بوجه ما فلتعلق به العلم بالتصديق والتصور
[قوله فإن حكمه بعدم الخ] كما ساق إليه دليله والتزم

[قوله يستلزم العلم به] أي تصوره اذ الحكم على المجهول المطلق محال فقد لزمه من الحكم عليه بعدم المعلومية معلوميته له تصديقا وتصوراً فافهم فانه قد ذل فيه أقسام بعض النظيرين
[قوله اذ لا توقف للتصديق] أي لكل تصديق على وجود الأطراف بل اذا كان تصديقا إيجابيا خارجيا وما نحن فيه في الحقيقة تصديق سلبى أي ليس بممكن الوجود في الخارج ولو سلم فهو تصديق ذهني يتوقف على تصور الأطراف وتميزه في العقل

(قوله بناء على أن العلم الخ) فإن قلت متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع لا يستلزم العلم باجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء اللازم على أن الامتناع نفسه مستحيل أيضاً لأنه مما يتعنى وجوده في الخارج واللازم وجود موضوعه فيه

(قوله فإن حكمه بعدم معلومية الخ) فيه مناقشة وهي أن منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكماً بعدمها والا كان المانع مدعياً فالظاهر في العبارة أن يقال فإن منع معلوميته يستدعي تصوره ويمكن أن يدفع بأن منع الشيء وإن لم يكن حكماً بعدمه مطلقاً إلا أن بناء المنع هنا على ما أشار إليه الشارح بل المصنف أيضاً في صدر الكتاب يدل على أنهم يحكمون بانتفاء المعلومية لكن يرد عليه أن مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لأنه الذي ادعى ضروريته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح أيضاً لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا بناء فيه تصور الامتناع وحل العلم في قوله يستلزم العلم به على التصديق بداهة قوله كما مر في صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع إليه وإن كان له وجه في نفسه هذا ويمكن أن يقال في وجه المناقضة أن منع العلم بامتناع الاجتماع تجوز الاجتماع ففيه تجوز لوجود الممتنع وكل منع فيه تجوز لوجود الممتنع مناقض لنفسه لأن تجويزه شاهد على بطلانه فليتبصر

تصور الضدين (فتم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضروري هو ما لا يتوقف به تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه (ثم) ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعاً فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت (انه قد يكفي فيه) أى في العلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضرورياً) فلا يكون حينئذ التصديق الضروري مستنداً الى تصور نظري (فالحاصل أن هذا نزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري) فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف به تصور الطرفين على نظر كما مر جاز أن تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغناء حكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يحز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فان عد نظرياً لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما (وكذا توقفه) أي توقف العلم الضروري (على ضروري آخر) فيه خلاف راجع أيضاً الى تفسير الضروري (فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يحز) توقف الضروري على ضروري آخر (وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضروري آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات أطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو

[قوله فالحاصل الخ] أى الحاصل من الاستدلال وجوابه فانه قد استفيد من الاستدلال ان الضروري ما لا يتوقف على نظر أصلاً ومن الجواب انه ما لا يتوقف به تصور الطرفين على نظر فصار النزاع لفظياً راجعاً الى تفسير الضروري فما قبل الاظهر ان يقول والحق بدل فالحاصل ليس بظاهر (قوله المراد بالعلم السابق الخ) أى في التصديق الضروري اذ لا شبهة في توقف التصديق الضروري على أطرافه الضرورية فلو أجري العلم فيه على اطلاقه بلزم انتهاء التصديق الضروري مطلقاً وأما التصور

[قوله فالحاصل ان هذا الخ] الاظهر في العبارة أن يقال والحق ان هذا الخ لان ما ذكره وان كان كلاماً صحيحاً في نفسه لا أن كونه حاصل ما ذكره أولاً ونتيجة له لا يخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتأمل في السياق

(قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق) انما يدل المراد بالعلم السابق ما يكون من جملة ذلك الضروري

التصديق ولك أن تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعاً للنزاعين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري أيضاً والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا أريد أنه لا يتوقف على نظر يتضمنه أو يكون كاسباً له بالذات (المقصد الخامس عشر) أثبت أبو هاشم علماً لا معلوماً له كالمعلوم بالمستحيل فانه (أى المستحيل) ليس بشئ والمعلوم شئ (فهنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له) قال الامام الرازي هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق بالعلم وليس متعلقاً له (قال الآمدي له أن يصطاح على أن لا يسميه معلوماً) أى يصطاح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلاً لا يسميه معلوماً واذا لم يكن مستحيلاً يسميه معلوماً لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف

الضروري فلا فائدة في تعيين العلم السابق عليه بالتصور لان التوقف على التصديق يستلزم التوقف على التصور بناء على توقف التصديق على تصور طرفه فالعلم السابق فيه على عمومته ولهذا لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري ليشمله التصور أيضاً وعلى هذا التفسير تكون التصورات المركبة وتصورات الاعداد وتصورات النسب الضرورية وأمثالها خارجة عن الضروري داخلة في النظري لسبق العلم بالاجزاء والممكنات والمنتهيات عليها والقائل به يلتزم بخلاف ما اذا لم يعيد العلم السابق في التصديق الضروري فانه يازم استفاؤه بالكلية

(قوله أو يكون كاسباً الخ) كلمة أو مجرد التخيير في العبارة

(قوله فانه أى المستحيل ليس بشئ الخ) ينتج من الشكل الثاني ان المستحيل ليس بمعلوم ولأنك في تعلق العلم به أو يحكم والحق عليه ثبت علم لا معلوم له

حتى يشمل التصور أيضاً لان كون النزاع لفظياً على الوجه الذي حقه الشارح انما يتأني في التصديق دون التصور على انه لو فسر الضروري مطلقاً بما لا يتوقف على علم سابق من جلسته يخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها عن الضروري بعيد جداً فليبق أن يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف على نظر وان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق سابق ومما ينبغي أن يعلم أن تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعي ان لا يكون التصديق الذي يستغني حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضرورياً لكونه متوقفاً على تصديق سابق وهو التصديق بمناسبة المبادئ لا طرفه النظرية فتأمل

(والانصاف أن لا تظن بكلمة تخرج من فم أخيك سوء) أي أخطأ (فتطلب) عطف على أن لا تظن (له) أي لذلك الخارج من فيه (محملاً) في الصحة (ما استيطمت وهلا يحمل كلامه) أي كلام أبي هاشم الذي نقل عنه (على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) أي ليس لنا سبيل إلى إدراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع التفيضين) أو الضدين (فتصوره) أي تصور المستحيل (أما على سبيل التشبيه بأن يعقل)

(قوله سوء بالضم) منقول لا يظن والظن بمعنى التهمة

(قوله عطف على أن لا تظن) في بعض النسخ بدون كلمة أن وهو الظاهر وفي أكثر النسخ بكلمة أن وهو سهو من قلم الناسخ لا وجه له إلا أن يقال المراد عطف على لا تظن في أن لا تظن لظهور أنه لا يصح العطف على المجموع وإنما اختار هذه العبارة لقبح الانفكاك بين الموصول والملة (قوله أن المستحيل الخ) لأن الصورة العقلية موجودة خارجي من الكيفيات النفسانية وممتدة بالعلوم فلو كان للمستحيل بخصوصه صورة في العقل لكان ماهيته موجودة في الخارج بالوجود الأصلي ليرتب الآثار عليه ولا أقل من كون الشخص عالماً به فلا يكون ماهيته مقتضية لامتناع الوجود وهذا كالواجب ليس له بخصوصه صورة في العقل والالزم قيام ماهيته بالغير في الخارج بخلاف المعدم الممكن فإن حصول صورته المخصوصة في العقل إنما يقتضي أن يكون له وجود أصلي من حيث قيامه بالذهن ولا يكون له وجود في خارج الذهن ولا محذور فيه

(قوله فتصوره أي تصور المستحيل الخ) في فصل من المقالة الأولى من الخامس من منطق الشفاء وهنا موضع شك في أن المعدم الذات المحل الوجود كيف يتصور إذا شئ عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فأنه أن لم يحصل له في العقل معنى كيف يتصور بأنه حاصل أو غير حاصل والمحل لا صورة له في الوجود فكيف يوجد عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه فتقول في جوابه أن هذا المحال إما أن يكون مفرداً لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن أن يتصور النسبة إلا بنوع من المقابلة بالوجود وإلا بالنسبة إليه كقولنا الخلاء وضده فإن الخلاء يتصور بأنه للأجسام كالمقابل وضديته يتصور بأن الله تعالى كما لا يحار البارد فيكون المحال متصوراً بصورة أمر ممكن أن ينسب إليه المحال ويتصور نسبتاً إليها وأما في ذاته فلا متصور أولاً معقولاً ولا ذات له وأما الذي فيه تركيب وتفصيل مثل عتقاء وإنسان ما يطير فأنما يتصور أولاً متصوراً ولا تفاصيله التي محالة ثم يتصور لتلك التفاصيل اقتراحه على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الأشياء الموصوفة المركبة الذوات فيكون هناك أشياء ثمانية اثنان منها جزآن كل ما يقرؤه

(قوله عطف على أن لا تظن) لا ينبغي أنه عطف على لا تظن وإنما أورد لفظة أن في المعطوف عليه ليعلم

بإيراد عامل التعليل أنه منصوب

مثلاً (بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر) الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه (وأما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار أمر عام هو كونه مفهوماً يسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباربي تعالى فإنه لا يتصور إلا على سبيل التشبيه بأن يعقل شيء نسبته إليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو أو على سبيل النفي بأن يعقل أنه

(عبد الحكيم)

موجود والثالث تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ما هو موجود فعلى هذا النحو يعطى دلالة اسم المعلوم فيكون المعلوم انما يتصور متقدماً للموجودات انتهى وخلصته ان المستحيل لا يحكم عليه بحكم نبوتى حتى يستدعى وجوداً بخصوصه ما في الخارج أو في الذهن بأحكام نسبية تستدعي تعقله بوجه ما وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة له والموجودات التي هي أجزاء له وبما ذكرنا اندفع ما توهم من أنه لو تم دليل الوجود الذهني يوجب ان يكون للمستحيل بخصوصه وجود في العقل وما في شرح المقاصد من ان ما ذكره ابن سينا اعتراف بأن العلم بالمستحيل ليس الصورة ثم اعلم ان التردد الذي ذكره المصنف وتبعه الشارح ليس في كلام الشيخ أصلاً مع أنه برد ان صورة التشبيه أيضاً الحكم على سبيل النفي كما يدل عليه قول المصنف مثل هذا الأمر الذي تعقلناه ولا يمكن حصوله بين السواد والبياض اذ لا يمكن أخذه معدولة والا اقتضى وجود المثل لما تعقلناه بخصوصه في الخارج أو في الذهن أعني الاجتماع المستحيل وان خلاصة ما ذكره بقوله وأما على سبيل النفي أنه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالنفي ولا شك ان في الصورة اللسبية آلة الملاحظة والحكم هو القدر المشترك فلا فرق بين الوجهين وغاية التوجيه ان بيان تصور بوجه عام بطريقتين

[قوله مثل هذا الأمر الذي تعقلناه الخ] اشار بذلك الى أنه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه أنه بالتشبيه تعقل حتى يرد عليه ان التشبيه لكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين فلا بد من تصور المستحيل سابقاً على التشبيه ويعود الاشكال بل المراد ان في العقل صورة لا وجود اذا أضيف المثل إليه كان مرآة للملاحظة المستحيل فالحكم عليه بأحكام سلبية

(قوله وأما على سبيل النفي الخ) أى المستحيل في نفسه من غير مقابلة الى شيء آخر فان تعقله باعتبار عام يسلب الوجود عنه

لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلا يمكن تعقله) أى تعقل المستحيل (بماهيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبار) التشبيعية أو العامة وعلى هذا فتقول أبى هاشم معناه أن هناك علماً وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل أن يقال معناه أن هناك علماً وليس له معلوم متقرر ثابت فإن المستحيل لا تقرر له أصلاً بخلاف الممكنات فإنها ثابتة عندهم في العدم أيضاً المقصد السادس عشر محل العلم الحادث) سواء كان متعلقاً بالكليات أو الجزئيات (غير متمين عقلاً عند أهل الحق بل يجوز) عندهم عقلاً (أن يخاطبه الله تعالى في أى جوهر أراد) من جواهر بدن الإنسان وغيرها لأن البنية ليست شرطاً للحياة والعلم فأى جزء من أجزائه قام به العلم كان عالماً (لكن السمع دل على أنه) أى محل العلم (هو القلب قال تعالى أن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها وقال أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فلا شاعرة فاضوا باستحالة بقاءه كسائر الاعراض عندهم وأما المعتزلة فقد أجمعوا على بقاء العلوم الضرورية

(قوله ويحتمل أن يقال الخ) وليس هذا هو المذكور أولاً في المتن فإن حاصله إن المعلوم شئ فلا يكون المستحيل معلوماً وحاصل هذا أنه ليس المراد نفي المعلوم مطلقاً بل المراد نفي المعلوم المتقرر الثابت (قوله لكن السمع) أى ظاهراً فإن القلب حقيقة في اللحم العنبري وأما أن يراد بالقلب النفس الناطقة لتقلبه من حال إلى حال أو لتقلبه بين الحجة العالية والسافلة أو لأنه محل الروح الحيواني الذي هو ومتعلق بالناطقة أولاً بالذات فهو خلاف الظاهر والنموس غلى ظواهرها ما لم يصرف صارف

(قوله مفهوم هو شريك له تعالى) لاخفاء في صدق المفهوم على الذات نعم لو قال ذات هو شريك له لكان أظهر
(قوله وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته) لا يخفى أن دليل الوجود الذهني الذي يدل على وجود الممتعات بانها في الذهن لا يلائم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فلي تأمل فيه
(قوله وعلى هذا فتقول أبى هاشم) لا يخفى أن هذا يتم كل معقول بوجه اللهم إلا أن يقال قوله لا معلوم له بمعنى أنه لا يمكن تعلق علم ما به من الحقيقة المذكورة
(قوله ويحتمل أن يقال معناه) وعلى هذا يحتمل أيضاً أن يقال معنى كلامه أن هناك علماً وليس له معلوم موجود فإن كلامه لا يلائم الجنس فيقيد منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لا تكون السكاف في قوله كالعالم بالمستحيل متحملة بل للتشبيه لأن الخلال في الممكنات الخيلية أيضاً كذلك كما تقتضيه قاعدة الاعتزال وأما على ما حمله عليه المصنف فالظاهر أنها متحملة

التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم أن لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيما ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب أو العقاب على ما كلف به وخالفه أبو هاشم في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كان متعلقة بها أي متصرفه فيها ومدبرة لها (ومحل الجزئيات المادية (المشاعر العشر) أي الحواس (الظاهرة والباطنة ومنفصلها) أي الناطقة المجردة وأحوالها ومشاعرها المذكورة ومعالها (تفصيلا) تاما وافيا بمعرفة ماهيتها وكيفية ادراكها بحسب الطاقة البشرية (ومنهم) أي ومن الحكماء (من يرى أن المدرك للجزئيات أيضا هو النفس الناطقة ولكن) ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية (فانها) أي الناطقة (تحكم بالكل على الجزئي) في مثل قولك زيد انسان (فلا بد أن تكون عاقلة لها) لان الحكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسيأتي الكلام فيه) أي فيما ذكرناه فانه سنبين لك في مباحث النفس أن المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها فتلاحظها النفس من هناك

(قوله والا لزم أن يكون الخ) لعدم كونها مقدورة التحصيل لامتناع تحصيل الحاصل ولا مقدورة التبداء بعد الحصول لازما لها

(قوله وخالفه الخ) بناء على أنها مقدورة البقاء لعدم مباشرة ما يلزمها

(قوله وقال الحكماء) ههنا خلافاً للاول ان محل ارتسام الكليات النفس الناطقة ومحل ارتسام الجزئيات المشاعر فهي عند النفس كالفتحة عند الناظر وقال البعض ان المدرك للكليات والجزئيات بواسطة الآلات الثاني ان المدرك للكليات والجزئيات هي النفس وقال البعض ان المدرك للكليات هي النفس والمدرك للجزئيات هي المشاعر كما في الحيوانات المعجم والتحقيق ان المدرك لكل هو النفس وان ارتسام الجزئيات في الآلات كما بينه الشارح فعبارة المتن لا تخلو عن اختلاف ميل قابل المحل بالمدرك

(قوله وخالفه أبو هاشم) قد سبق الإشارة في سابق مقاصد المرصد الاول الذي في الابحاث السككية للاعراض الى أن ما ذكره ههنا مناقض لما ذكره هناك وبسبب القول فيه بعض البسط فينظر نعمة (قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة) قال المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع ان انفراد القلب هو النفس الناطقة باعتبار قلبه بين الاستغاضة من الامور المادية والامانة على الاشباح السافلة بقرينة العملية والصليية واليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

﴿النوع الثالث﴾

من أنواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) أي في الارادة وفي بعض النسخ وفيه أي في هذا النوع (مقاصد) سبعة ﴿الاول في تعريفها قيل انها﴾ أي الارادة (اعتقاد النفع أو ظنه) والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالداعية وأما الارادة فهي (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد أو الظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فإننا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلاني فيه جلب نفع أو دفع ضرر ميلا اليه) متربأ على ذلك الاعتقاد (وهو) أي الميل

[قوله الاول في تعريفهما] بعد الاتفاق على ان الارادة مرجحة لاحد طرفي المقدور عن القادر اختلفوا في حقيقتها وهذا الاتفاق لا بد من مراعاته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل فريق (قوله اعتقاد النفع) اعتقاداً وهي تخيل اللذة كافي الحيوانات العجم أو تعقيلها يتبع الفكر كما في الانسان [قوله ان نسبة القدرة النفع] حاصله ان اعتقاد النفع أو ظنه يرجح أحد طرفي الفعل وكل ما هذا شأنه فهي الارادة. اما الصغرى فلما ذكره الشارح واما الكبرى فبالاتفاق [قوله وليست الارادة من قبيل الاعتقاد النفع] يعني ان قوله فانا نجد الخ دليل على المدعى الخ يعني وهو ان الارادة ليست اعتقاد النفع أو ظنه وليست دليل الصريح وهو انه ميل يتبع الاعتقاد لان حاصله اننا نجد بعد الاعتقاد المذكور ميلا مترتباً عليه مغايراً له واذا كان كذلك لا يكون الاعتقاد المذكور مرجحاً لاحد الطرفين فلا يكون ارادة وأما ان المرجح هو الميل فلا يجوز أن يكون المرجح مجموعهما أو أمراً آخر سواهما فاندفع ما توهم ان قوله وليست الارادة من قبيل الخ تكرار وان الدليل لا يثبت المدعى وأما انهما الميل فيحتاج الى مقدمة أخرى ظاهرة وهي حصول الترجيح بعده من غير توقف على أمر آخر فالمرجح هو الميل والاعتقاد علة له فلا تكون الارادة مجموعهما ولا أمراً سواهما [قوله وهو الميل النفع] فان قلت قد غللت هذه المغايرة من البعدية المستفادة من قوله نجد من أنفسنا

[قوله اعتقاد النفع أو ظنه] للحيوانات المعجم أفعال اختيارية فاما أن يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما أن يقال بوجود الاعتقاد فيها واما ان يخص التفسير بارادة الانسان والآخر أقرب لان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان ومن بين انتهاء الاعتقاد والظن في الحيوانات المعجم (قوله فانا نجد من أنفسنا) يعني انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لم لا يجوز أن يكون المرجح شيئاً آخر لا يعتبر فيه الميل لا بالملكية ولا بالجزئية كما سينقله عن الاشاعرة أو يكون مجموع أمور يكون الميل جزءاً أخيراً منها فلا تكون الارادة ميلاً فقط كما هو مدعاهم

الذي نيجده (أمر مغاير للعلم) بالنفع أو دفع الضرر (ضرورة) لا شبهة فيها وأيضاً فإن القادر كثيراً ما يمتد النفع في فعل أو يظنه ومع ذلك لا يزيد ما لم يحصل له هذا الميل وقد أجيب عن ذلك بأننا لا ندعي أن الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه مطلقاً بل نقول هي اعتقاد نفع له أو انفيه ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله إلى أحدهما بلا ممانعة مانع من تعب أو معارضة والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة إذ يكفي العلم والاعتقاد على قياس الشوق إلى المحبوب فإنه حاصل لمن ليس واصل إليه دون الواصل إذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تعريف الإرادة إنما هو على رأى الممثلة (وأما الإرادة) عند الأشاعرة فصنفه مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي

بعد اعتقادنا التحق قلت المستفاد من ذلك كونه مغاير للاعتقاد بخصوص وأما أنه ليس من جلس اعتقاد النفع فلا يجوز أن يكون اعتقاد النفع مرتباً على اعتقاد نفع

[قوله ومع ذلك لا يريد] فقد انفكت الإرادة عن الاعتقاد إلى لقاء حصوله للسياق فلا تكون هي الاعتقاد وأما أنه الميل فلما مر من أنه إذا حصل حصل الترجيح (كذا)

(قوله ممن يؤثر خيره) متعلق بقوله أو لغيره فإن اعتقاد النفع لغيره وإن كان يمكن حصوله من غير ممانعة ليس مرجحاً لأحد طرفي الفعل ما لم يؤثر المعتقد حينئذ ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فإذا أمكن حصوله من غير ممانعة بشئ لا يتوقف الترجيح على آخر ويصرف قدرته إليه

(قوله وصوله) أي وصول النفع إلى أحدهما أي المعتقد والغير

(قوله والميل المذكور الخ) فصاحب الميل المذكور سابق إلى الفعل غير مرید له بعدم تحقق الاعتقاد

المذكور من ممانعة نقصان العدة وإن حصل له اعتقاد النفع مطلقاً

(قوله فصنفه مخصصة الخ) أي مناصرة للاعتقاد والميل المذكورين ليصح المقابلة

[قوله فإن الإرادة بالاتفاق الخ] حاصله أن الإرادة مرجحة ولا شيء من الميل والاعتقاد يرجح للا

تكون الإرادة شيئاً منهما أما الصغرى فبالإتفاق وأما الكبرى فما شئنا في المقصد الثالث

(قوله ومع ذلك لا يريد) أي لا يقال له المرید

[قوله بل نقول هي اعتقاد نفع الخ] ضمير له ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله إلى

النفع وضمير خيره إلى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير أحدهما إليهما جميعاً وعن يؤثر في موضع الصفة للاعتقاد أي اعتقاد كائن عن يؤثر وهو للاحتراز عن اعتقاد النفع ولا يختاره فلا يكون باعتبار له على الفعل

(قوله والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل الخ) فإن قلت الميل المذكور أن كان إرادة فالتعريف غير

جامع وإن لم يكن يلزم خلواً التادير قدرة غير تامة عن الإرادة بالنسبة إلى تدوره الذي لا يقدر عليه قدرة

يقولونه فنحن لا نشكره) في الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المعذورين) بالوقوع (وسنين) في المقصد الثالث من هذا النوع (أنها) أي الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل) وليست أيضاً مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل (المقصد الثاني) الارادة القديمة توجب المراد (أي اذا تعلق ارادة الله تعالى بفعل من أفعال نفسه ثم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته) اتفاقاً (من أهل الملة والحكام أيضاً) وأما اذا تعلق بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الأمر هو الارادة فان الأمر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة (وأما) الارادة (الحادثة فلا توجب اتفاقاً) يعني أن ارادة أحدنا اذا تعلق بفعل من أفعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة (وجوزة النظام) والعلاف وجعفر

(قوله وليست الخ) زاده لان العنوان في المقصد الثالث

(قوله ثم حصول الميل الخ) كلة ثم للتراخي والنزول في الرتبة

(قوله فلا يصح الخ) فلا بد من القول بان ارادة الغائب أمر سوى الاعتقاد والميل فلم لا يقولون في

الشاهد أيضاً بالدليل على تغاير الارادتين بالمعنية

(قوله اتفاقاً) لكون التباين دليل المعجز والامكان

(قوله والحكام) حيث قالوا ان ارادته تعالى هو العلم بالنظام الاكمله من يتأخر بحيث تبعه الوجود

(قوله بأن معنى الأمر هو الارادة) أي ارادة فعل الغير والنظام بان ارادة فعل الغير هو الأمر به

(قوله عند الاشاعرة) فالمراد بالاتفاق اتفاق منا

تامة قلت تخار الثاني وتمنع الملازمة لتحقيق متبوع ذلك الميل الذي هو الارادة أعني اعتقاد النفع على أن

بطلان اللازم ممنوع فان فيه التمني لا الارادة كما يشير اليه في المقصد الخامس

(قوله فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل) قبل الظاهر أن المراد بالارادة ههنا هي الارادة الحادثة

التي هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع اليه أو ظنه عما يؤيده

فان القديمة لا يصح فيها ذلك

(قوله والحكام أيضاً) مبنى على أنهم قائلون بالارادة وان قالوا بوجوب مشيئة الفعل

(قوله وان كانت مقارنة له) أي على سبيل الوجوب وبهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد

طرفي المقدور بالوقوع وان لم يتحقق الايجاب

ابن حارث وظائفة من قدام معتزلة البصرة (ايحابها) أي إيجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصداً الى الفعل وهو) أي القصد الى الفعل (مايجده من أنفسنا حال الإيجاد) أي حال إيجادنا للفعل (لا عزم عليه) لان الارادة اذا كانت عزمًا على الفعل لم توجب المراد (فانه قد يتقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور إيجابه إياه واستدلوا على ذلك بأن العزم توطين النفس على أحد الأمرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم) الذي هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئاً فشيئاً (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (بمقارنا) للفعل (ولا قصداً) اليه (بل) يكون (جزماً بأنه سيقصد) الفعل فيكون متقدماً على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم أي الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (أو حدوث مانع) من موانعه فلا يوجد الفعل بعده أيضاً وإذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان أولى بعدم الإيجاب فهو لا أثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بأزمة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا إيجابها إياه وأما الاشاعة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل أمراً مغايراً لها (المقصد الثالث) الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو ببل يتبعه) وذلك أن الارادة توجد بدونها فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضاً فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً (خلافاً

(قوله مايجده من أنفسنا الخ) أي القصد التام المقارن للقدرة المستجدة
[قوله بل أمراً مغايراً لها] يتقدم على وجود الفعل زماناً لما تقرر عندهم ان فعل المختار حادث وان
ناقش فيه الأمدى كما مر

[قوله فلا يصح تفسيرها الخ] لاحداً لعدم الاتحاد ولا رسماً لعدم الازوم
[قوله خلافاً الخ] فانهم يقولون بالنسبة بأحدهما فضلاً عن الاشتراك

(قوله اذا كانت قصداً الى الفعل) قد سبق الآن ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع أو ظنه
واما مبطل يتبعه فالظاهر أن القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الاعتقاد أو الميل حتى لا يكون جماعهم
الارادة عبارة عن إحداهما مخالفاً لما سبق ولكن في الاول بعد ظاهر فتدبر
(قوله وأما الاشاعة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة) تخصيص القول بأن العزم لم يجعلوه من
قبيل الارادة يشعر بأن القصد ارادة عندهم مع أنه ليس كذلك لما سبق في بحث القدم من أن القصد
مقارن لعدم المقصود والارادة المنفردة بالصفة المحضة مقارنة للمراد اللهم الا أن يراد العزم المطلق
ويجعل شاملاً للقصد

(قوله فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً) فان قلت فتريبع عدم صحة تفسير الارادة بأحدهما على

للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الارادة بدونها (ان المأرب من السبغ اذا عن) أى ظهر (له طريقان متساويان) في الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ في الحرب (يختار أحدهما) بإرادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجيح أحدهما لنفع) يعتقده (فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما) على الآخر (بمجرد الارادة لا أقول لا يكون للفعل مرجح) على عدمه فان المأرب بإرادته مرجح إياه على تركه (بل) أقول (لا يكون اليه) أي الى الفعل (داع) بإيث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته) وحيرته (لا يخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه أحدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة نسوي النجاة (و) معلوم بالضرورة أيضاً (أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه

(قوله طريقان متساويان) ويانه لا يخفى ان اعتبار التساوي لجرد الاستظهار فان المأرب والجانح والعطشان يختار أحد الأمرين من غير تصور المرجح واعتقاده سواء كان في نفس الأمر مرجح أم لا وهو كاف في إثبات المطلوب

(قوله ولا يتوقف الخ) في القاموس التوقف على التسمي التعب

[قوله ولا على ميل الخ] الصواب أو لميل يتبعه عطفاً على لنفع لأعلى الترجيح فان الترجيح مشترك بينهما

[قوله لا يكون للفعل مرجح] أي فاعل مرجح الوجود على أنه يلزم وجود الممكن بلا موجد

انتفاء العلية والمشرولية مما لا وجه له اذ لا دخل لانتفاء المشرولية في ذلك العدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير أيضاً قلت بعد تسليم ان التنزيع على ما ذكر لأعلى وجود الارادة بدونها له مدخل فيه اذ لو تحققت المشرولية كان أحدهما لازماً للارادة ضرورة لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا اللهم الا أن يقال كان يصح رسمها حينئذ بأحدهما مساعمة وان لم يصح حقيقة فالقصود المبالغة في نفي تلك الصحة كما يومي اليه لفظ أصلاً واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على أن المعتزلة قائلون بان الارادة مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم نفس أحدهما فأشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها إلخ الى توجيه كلامه وللكلام المصنف توجيه آخر أقرب مما ذكره الشارح وهو أن يحمل على ان الارادة عندنا غير مشروطة بأحد الأمرين خلافاً للمعتزلة أى بعضهم الذين قالوا بان أحدهما مبنياً شرطاً لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلاً جعل الاعتقاد شرطاً لها

فانه يختار أحدهما بلا داع له يرجعه في اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده رغبان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار أحدهما من غير داع بدعوه اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمعزلة ادعوا الضرورة بأن من استوى عند الطرفان لا يرجح) باختباره (أحدهما) على الآخر (الالمرجح) يختص بذلك الطرف فلا دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلاً (والجواب منع الضرورة والمعارضه بالضرورة في الامثلة المذكورة) فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وذاع كما يتحققه فان قيل من البين أن الفعل في هذه الامثلة راجح على الترك فلا تساوى فيها بينهما قلنا سلوك أحد الطرفين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك أحدهما وتركه على وجه مخصوص وهو أن يتركه سالكا للآخر وأيضاً السلوكان أمران مقدوران متساويان وقد رجح أحدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعزلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح

[قوله فان قبله الخ] يعنى ان اللازم عما ذكرتم التساوى في الصور الثلاث بين الفعلين أعني السلوكين وأثرين والأكلين ولا كلام فيه انما الكلام في تساوى الفعل والترك ومن البين أن الفعل فيها راجح على الترك لاعتقاد نفع النجاة عن الشبع والجوع والعطش في الفعل
[قوله قلنا الخ] حاصله ان التساوى فيها متحقق بين الفعل والترك الخصوص وان لم يكن متحققاً بالنسبة الى الترك مطلقاً

[قوله وأيضاً] يعنى ان المقصود اثبات ترجيح أحد الطرفين بخصوصه للتساويين بالارادة على الآخر من اعتقاد نفع وميل وهو حاصل فيها لا اثبات ترجيح أحدهما على الآخر حتى يرد ما ذكر
[قوله ليس يلزم من فرض التساوى] هذا منع مقدمة لادخلها في الاستدلال لما مرقت أن المقصود ان الفاعل المرید في الصور الثلاث لا يطلب المرجح والداعي سواء وجد المرجح أولاً فالاولى الاكتفاء على منع المرجح في اعتقاده

(قوله نعم للمعزلة أن يقولوا الخ) يمكن أن يقال الجواب قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا الى اثبات التساوى وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة نعم لو أثبتنا ذلك يكون قطعاً ان تلك الكلية التي ادعوا ضرورتها بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذ قد مر مراراً أن دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة وانى لهم ذلك الاثبات

بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يحتر شيئاً مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فامل الدهشة المذكورة صارت سبباً لعدم استنبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف المارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة في اليمين أكثر والقوى يدفع الضميف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وأما في القديسين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين (المقصود الرابع) الارادة مغايرة للشهوة) التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة (لوجهين * الاول الارادة قد تتعلق

[قوله اذلولاه الخ] الاولى ترك هذه المقدمة لان السائل مانع لامستدل مع ان هذه المقدمة هي المنازع فيها [قوله وليس يلزم الخ] دفع لما يقال لو كان للمرجح في اعتقاده لكان له شعور لذلك لان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وهنا ليس كذلك لانه لو سئل عن المرجح لنبه وحاصله ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات ان كان ذلك العلم ثابتاً عند الالتفات فلعله لم يثبت هنا لما رضى من الدهشة والجوع والمعش ولا يخفى ما في هذا المنع من المكابرة فانهم يسئلون عن المرجح حال الشروع في الحرب والاكل والشرب ما بينوا [قوله وقيل الخ] لا يخفى ان هذا لو تم لدل على وجود المرجح لاعلى الاعتقاد به والكلام فيه الآن يقال ان ذلك العلم صار طبيعياً للاعتبار بذلك

[قوله لان القوة في اليمين أكثر] لبعده عن القلب الذى هو معدن الروح الحيوانى المعين لقوة ما يجاوره بحرارة

[قوله مغايرة للشهوة] أي في الوجود كما يرشد اليه الدليل وصرح به الشارح [قوله توقان النفس الخ] أي اشتباها الى المستلذات الحسية وفيه ظهر وجه آخر للمغايرة فان الاشتقاق لا يقارن وجوديا ليشقاق بخلاف الارادة

[قوله الاول الخ] حاصله ان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بنفسها والشهوة صفة ليست من شأنها ذلك فالارادة غير الشهوة فلا يرد ان هذا الدليل لا ينفي كون الشهوة أخص من الارادة لجواز أن يكون ارادة لا تتعلق بنفسها بناء على ان الارادة قد تتعلق بنفسها وقد لا تتعلق

(قوله فيختار ما هو الاقرب الى اليمين) فان قلت يجوز أن يتساويا في القرب والبعد بالنسبة الى اليمين ففي هذه الصورة يلزم ترجيح أحد المتساويين قلت لهم أن يقولوا ان كان أحدهما في اليمين والآخر في يساره يختار ما هو في يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار أسهل كما أشار اليه وان كان أحدهما في الفوق والآخر في التحت يختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية تنضم هنا الى الطبيعة وان كان أحدهما في القدام والآخر في الخلف يختار ما في القدام ووجهه أظهر [قوله توقان النفس] يقال تأقت النفس الى شئ توقاً وتوقاناً أي اشتاقت

بنفسها دون الشهوة) فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال أشتهي ان اشتهى أى أريد ان اشتهى (وفيه) أى في هذا الفرق (نظر تعرفه) أنت (مما اخترناه) في الارادة (من التعريف) يعنى أنه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع أو الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال أو في ميله اليه نفعاً له ثم يميل إلى ذلك الاعتقاد وما يتبعه وأما اذا فسرت بما اختاره من أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا

[قوله دون الشهوة] بناء على أنها ليست من المستلزمات الحسية وفيه ان الشهوة المحصورة من الوجدانيات

[قوله فانها لا تتعلق إلخ] اعادة للدعوى بعبارة أخرى بتنبية بدهاها

(قوله فقد أشتهى ان اشتهى) فان مطلوبه مجرد الاشياء لاشتهاء شيء معين ولذا نزل الفعل المتعدي منزلة اللازم فهو كان الاشتهاء بمعنى الحقيقي لزم وجود الاشياء عند عدم الاشتهاء لان المشتهى لا يكون موجوداً عند حال الاشتهاء وليس مجازاً عند التثني لكون اشتهاء المريض أمراً يمكن الوقوع غير مستبعد فهو مجاز عن الارادة: ذل الرابع :

[قوله فلا يجوز تعلقها بنفسها] وكذا تعلقها بالشهوة لانها أيضاً غير مقدورة لنا فبطل ما مر من أنه اذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة قال في شرح المقاصد التفسير المذكور لا يقتضى كونه متعلقاً مقدوراً لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لأحد طرفي المقدور واذا جاز ارادة الحياة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون مقدوراً وصح ما قيل في الفرق من أن الارادة تتعلق بالارادة دون الشهوة وفيه بحث اما أولاً فلأنه اذا جاز تعلقها بتفسير المقدور يكون من شأنها الترجيح بغير المقدور أيضاً فيكون أخذ المقدور في تعريفها لغواً بل بخلافه

(قوله وأما اذا فسرت بما اختاره) وأيضاً اذا فسرت بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد قال في شرح المقاصد هذا التفسير كما لا يقتضى كون الارادة من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا يقتضى كون متعلقها مقدوراً لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت قال فيبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدوراً فيمتنع تعلقها بالارادة وصح ما قيل في الفرق ويمكن أن يجاب بأن قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف أي أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور من حيث أنها كذلك وحيث لا يتعلق بغير المقدور وأما تعلقها بالحياة والموت فمتنوع

(قوله لان ارادتنا ليست مقدورة لنا) وما ذكره في حواشي التجريد في الفرق بين الشهوة والارادة

والا احتاج حصولها فينا الى ارادة أخرى وهكذا الى ما لا يتناهي اللهم الا أن يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى آياتا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أن تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة أخرى أولا أوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذا كرهه الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مریداً لها بارادة أخرى * الوجه (الثاني أن الانسان قد يريد شرب دواء كرهه) غاية الكراهة (فيشر به ولا يشتهي بل يتفرغه) وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد اذا علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء

يلزم التعريف بالاخص نعم لو كان هذا بيان حكم من أحكامها يصح ذلك وأما ثانياً فلانه يلزم أن يكون هذا الشخص بالسبب الى الافعال الطبيعية مریداً فلا تكون الارادة تابعة للعلم وأما رابعاً فلانه يلزم كون التمي نوعاً من الارادة

(قوله والا احتاج إلخ) فلا يمكن تعلق الشيء بنفسه فلا بد من ارادة مغايرة للارادة الاولى وتلك الارادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على ان الارادة من شأنها ذلك على ماهو المفروض فيكون هناك ارادة ثالثة تتعلق بالارادة الثانية المقدورة على ان متعلقها لا يكون الا مقدوراً وهكذا الارادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها فتحتاج الى ارادة رابعة وتكون الثالثة مقدورة وهم جرا وبما حررتنا لك اندفع ما قبله يجوز أن تكون ارادة الارادة وما فوقها غير مقدورة فيقطع التسلسل نعم يرد عليه أن اللازم من جواز تعلق الارادة بنفسها الاحتياج الى ارادة أخرى مغايرة بالذات واللازم التسلسل في التعلقات لا الارادات [قوله يستحيل إلخ] بناء على لزوم التسلسل كما مر والحق ان الاحتياج الى ارادة أخرى مغايرة بالذات غير لازم والى مغايرة بالاعتبار لازم لكن اللازم حيثئذ التسلسل في التعلقات فامتنع تعلق الارادة بنفسها والا فلا

[قوله دواء كرهه] أي يشيع بنفرته الطبع وليس المراد بالكراهة ما يقابل الارادة ولا شبهة ان الشهوة اشتياق النفس الى اللذة الحسى

من أن الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الارادة فاما بناء على المشهور لاعلى التحقيق واما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع أو ما يتبعه هذا ولا يخفى عليك أن ما سيذكره من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الارادة مرادة متأت منها

(قوله وقال الجبائي يستحيل إلخ) واحتج بأن الارادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية مفتقرة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهم جرا الى مالا نهاية له ويلزم أن تتسلسل المحال ورد بأن التسلسل آتما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بله يمكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخاق الله تعالى كذا في أبقار الافكار

واحد فيهما مغموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المتعاقبة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضاً في حرام منقور عنه (هو المقصد الخامس أنها) أي الارادة (غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن) لها عند أهل التحقيق (والتمني قد يتعلق بالحال) الذاتي (وبالماضي) وقد توهم جماعة أن التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بأنه ارادة ما علم أنه لا يقع أو شك وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على أن التمني غير الارادة (والميل الذي يسمونه ارادة) كما مر (هو بالتمني أشبه منه بالارادة) فنأمل (للمقصد السادس) قال الشيخ الاشعري وكثير من أصحابه (ارادة الشيء كراهة ضده

[قوله عند أهل التحقيق] فان ما هو متقدم على وجود المراد هو المقصد والعزم وهو غير الارادة وعندي لاجابة الى قوله عند أهل التحقيق اذ المراد بالمقارن مقابل الماضي اذ لا تتعلق الارادة بالماضي بخلاف التمني

(قوله أشبه منه بالارادة) فان ذلك الميل قد يتعلق بغير المقدور بخلاف الارادة (قوله ارادة الشيء كراهة ضده) الكراهة صفة ترجح الفعل بالوقوع عين الصفة التي ترجح الترك باحد طرفي المقدور باللاوقوع كما ان الارادة صفة ترجح وقوعه وان أريد بالشيء المقدور فالعنى الصفة ترجح أحد طرفي المقدور كالحركة بالوقوع عين الصفة التي ترجح أحد طرفي ذلك المقدور ضد كالمكون باللاوقوع فالارادة متعاقبة بفعل الشيء عين الكراهة متعلقة من يفعل الضد وكذا الحال في الترك وعلى التقديرين ارادة الشيء قد تحقق بدون كراهة الضديتين بأن لا يخطر الضد بالبال أصلاً وبالعكس وقد يجتمعان بأن يتصور عنده أيضاً الكراهة ففي هذه الصورة ارادة الشيء اما نفس كراهة ضده بالذات اما التغاير بالاعتبار فمن حيث يتعلق بالشيء يكون ارادة من حيث يتعلق بضمه فالشيخ الاشعري ذهب الى اتحادهما بالذات والدليل ناهض عليه لانهما كانتا متغايرين وأما متماثلان أو متضادتان فيجتمع اجتماعهما أو متخالفان يجوز الانفكاك بينهما وليس لهما ضد واحد وكل متخالفين هذا شأنهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة اجتماع كراهته مع ارادته على ما بينه الشارح وكلاهما محال وعلى ما قررناه اندفع جواب المتن بالنسب والمعارضة كما لا يخفى على الفطن فهذا ما عندي في تحقيق هذا المقال والله أعلم بحقيقة الحال

(قوله واتفق المحققون الخ) لكن اختلف قول أبي هاشم فيه فقال تارة انه قول القائل ليست ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والمثلثون وتارة انه التلوهف والتأسف (قوله أشبه منه بالارادة) لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتمني

بمعناها اذ لو كانت (ارادة الشيء) (غيرها) أى غير تلك الكراهة (فالما مثلاً أو ضدها فلا
تجامعها) لا متناع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما يخالف لها) أى أمر لا يمثلها ولا يضادها
(فيجامع ضدها) بل بجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى (اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه
معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فاتها تجماعه وتجامع البياض أيضاً (ولكن) ضد
كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين
المتماثلتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشيء ارادة للضد) فاذا جاز
اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) أى يلزم جواز اجتماعهما
وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالة ممنوعة

(قوله اذ لو كانت) أى الارادة غيرها أى تلك الكراهة رأى الشارح المسبوق فالكلام بمبينة الارادة
الكراهة يجعل الضمير المستتر فى كانت للارادة وضمير غيرها للكراهة فاحتاج الى تقدير الاضراب بقوله
بل بجامع منها ضد الآخر لان قول المصنف لكن ضد ارادة الشيء ارادة الضد لا يترتب على قوله فتجتمع
الارادة الكراهة واحتاج الى تقدير استدراك أعين

(قوله واسكن ضد كراهة) الشيء الضد هو ارادة الضد وان جعل ضمير كانت للكراهة لان الضمير
يرد الى أقرب المذكورات وضمير غيرها للارادة وكذا الضمير المستتر فى فيجامع ضدها للكراهة والبارز
للارادة لم يمتنع الى تلك المقدمات ويكون الحال اللازم حينئذ اجتماع كراهة الضد مع ارادته فقط هو
المذكور فى المتن ويكون الكلام منتظماً حق الانتظام ويكون موافقاً لما هو مختار المصنف من جواز ارادة
الضدين كما سيجي

(قوله متضادتان) ليس المراد للمعنى المصطلح لعدم كونها ذاتهما بل المعنى لا يجتمعان فى محل لاستلزامهما
ترجيح الضدين معا

(قوله أى يلزم الخ) قدر الجواز لانه اللازم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز الاجتماع معه ومع ضده

(قوله أى أمر لا يمثلها) أشار بالتفسير مع ظهور المراد الى وجه تذكير المخالف مع رجوع ضميره الى الارادة
(قوله فلا تجماعها) لكن يجوز أن يكون الشخص مریداً لشيء وكارهاً لضده فى حالة واحدة
(قوله بل بجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى) هذه الزيادة توطئة لقول المصنف لكن ضد ارادة
الشيء الخ فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة لا قوله فيجامع ضده بل المناسب له أن يقال لكن ضد
كراهة الضد الخ كما أشار اليه الشارح وهو ظاهر جداً ثم هذه الزيادة ليست زيادة أمر لا يفهم من كلام
المصنف بل يفهم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى

(قوله ولكن ضد كراهة الضد الخ) انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد كما ان ضد
كراهة التعمود كراهة القيام الذى هو ضد لان استحالة كراهة الضدين ممنوع كما سيذكره الآن وليس
كراهة الضدين ضد

بمخلاف استحالة ارادتهما معا واستعالة ارادة الشيء مع كراهته (وأنه) أى اجتماع كراهة
 الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لانسلم ان المخالف لشيء يجماع
 ضده لجواز تلازمهما) أى تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك
 ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد
 صاحبه (و) جواز (كون الشيء) الواحد (ضد المتخالفين) وعلى هذا أيضاً لا يجوز اجتماع
 الشيء مع ضد ما يخالفه والالجاز اجتماعه مع ضده (كالنوم هو ضد العلم والقدرة) المتخالفين
 ولا يجمعه شيء منهما (ثم ما ذكرتم) من الدليل (وان دل) بظاهره (على ما ادعيتم) فمقدنا
 ما ينبغي وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقاً وضرورة (وقد لا يشترط به) أى بالضد
 حال ارادة الشيء اذ يجوز أن يخطر شئ بالبال ويتعلق به الارادة مع العقلة عن ضده (فتفك)
 حينئذ (الارادة) المتعلقة بالشيء (عن كراهة الضد فلا تكون) الارادة (نفسها وبالجملة
 فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده

(قوله كالنوم الخ) وكلك فانه عند العدم والظن فاستلزام الشيء لنفسه على تقدير التقدير الاعتباري
 بما لا يلتفت اليه لان الشيء لا يكون عين شيء في حال دون حال ولانه لوجود الكراهة حال عدم الشعور

(قوله بمخلاف استحالة ارادتهما) قد يمنع المصنف تلك الاستعالة أيضاً بعيد هذا لكن غرض الشارح
 هنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه ايماء الى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام ارادة الشيء
 كراهة ضده بتقدير المغايرة على ان منع المصنف بدفعه تفسير الاشاعرة للارادة كما ستطلع عليه
 (قوله لجواز تلازمهما) فان قلت المتخالفان قسم من المتغايرين والملازمة لا تنجح مع المتغايرين المصطلح
 لان سعة الاختلاف معتبرة فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة
 ضده يبينها اذ لو كانت غيرها الخ ياتي حمل المتغاير على المصطلح اذ لا يازم من عدم المتغاير الاصطلاحى
 العينية حينئذ لجواز التلازم

(قوله كالنوم هو ضد العلم والقدرة) كون النوم ضد القدرة عند بعض الاشاعرة وأما عند المعتزلة
 وكثير من الاشاعرة فهو ضد العلم لا القدرة

(قوله وهو ان شرط كراهة الضد الخ) وزاد في شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به
 أيضاً فقبل عليه انه انما في البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الاختلاف فانه اذا أريد هذا ولم يكره ذلك
 المجهول أو كره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد تأكد معنى المتغاير

(قوله فاستلزام الشيء لنفسه الخ) اطلاق الاستلزام مبنى على اعتبار المتغاير وقد يقال مراد الشيخ ومتابعيه
 ان ارادة الشيء كراهة الضد لكن يتعاقب آخر فاعضد بالشعور بالضد شرط هذا فتعاقب فلا يدل ما ذكره على

متوقف على الشعور بالصد الذي ربما لا يكون حاصل مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالصد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التباين بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه) فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقاً قد تبين انكراها عن الكراهة في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) أي بالصد (يختلف فيه قال القاضي) أبو بكر (و) الإمام (الغزالي مستلزمة) أي ارادة الشيء مع الشعور بصدّه تستلزم كون الضد مكروهاً عند ذلك الإرادة (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز أن يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على

(قوله تستلزم كون الضد مكروها) اذ لو لم يكن مكروها لجاز أن يكون مراداً فيلزم جواز ارادة الضدين فاندفع ما قيل انه يجوز أن لا يتعلق بالصد كراهة ولا ارادة الكثير من الأمور المشعور بها (قوله لجواز الخ) في شرح المقاصد هذا لا يبطل حكم القاضي بالاستلزام ولا يثبت خلافه لانه اذا جاز ارادة الضدين من وجه يجوز كراهة كل منهما من وجه نعم انه يصلح في معرض الجواب عن استدلالهم المذكور يمنع استحالة جواز ارادة الضدين لجواز أن يريد الشخص الضدين الخ حتى لو أوجب بما أجاب به الشارع من ان متعلق الارادة لا بد أن يكون مقارناً لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاماً على السند انتهى أقول المراد انه يجوز أن يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شيء

تباينهما بالذات وفيه تأمل

(قوله مما لا يلتفت اليه) لان مثل قولك زيد عين عمرو في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجمله حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بصد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعوراً به نفس كراهة الضد المشعور و ارادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعوراً به غير تراخته كما لا يخفى على المصنف

(قوله تستلزم كون الضد مكروها) قال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومراداً لكونه ضد المكروه ولا يحيص الا يجوز عند تباين الجهتين أو تخصيض الدعوى بعينه ضد واحد الى ههنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشيء كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سيذكره الآن ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعة (قوله لجواز ان يريد الضدين) وأيضاً يجوز ان لا يتعلق بالصد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور

السوية أو يرجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع (راجع) على نفع الآخر فيكونان مرادين
لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع أو ما يتبعه
واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة كما هو رأى الاشاعرة فلا لان
ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا في المقصد السابع قال القاضي ﴿ من الاشاعرة ﴾ (وابو
عبد الله البصري) من المعتزلة (لا ارادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء
كان ذلك المتعلق فعلاً أو قولاً (فالفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادته الله تعالى
(ومعصية) كالسجود بارادته للصنم (والقول) تفيد (كونه أمراً أو تهديداً فان أراداً) أى
القاضي والبصري (انها) أى الارادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج
(منع) كون الارادة كذلك (وما ذكرناه) من كون الفعل طاعة أو معصية وكون القول
أمراً أو تهديداً وصف (اعتباري) لا تحقق له في الخارج (كيف والقول لا وجود لجملة
مما) فكيف تقوم به صفة (وجودية وان أراداً انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك
لا ينزع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) أربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه
منها بأن يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم المضرة فحينئذ يتحقق ارادة الضدين من غير كراهتهما
بوجه يبطل الحكم بالاستلزام .

(قوله كما هو رأى الاشاعرة) فان المقصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بارادة كما مر فظهر
ضعف ما في شرح المقاصد من القول بأن متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقارنة الارادية حتى ما يكون
متعلقاً بالمستقبل يكون من قبيل النهى مخالف للغة والعرف والنعيق
(قوله أربعة عشر) بالنظر الى ما في الكتاب بل ثلاثة عشر بالنظر الى الحقيقة فان المقصد الحادى

المشهور بها واعلم ان ما ذكره المصنف من جواز ارادة الضدين لا يصح في معرض ابطال حكم القاضي
والغزالي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروهاً أيضاً بجهة وانما يصح في معرض الجواب
عماطاً من الدليل الذي لم يذكره المصنف وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشهور به مكروهاً لكان مراداً
فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقين بالضدين متضادتان فتأمل

(قوله ومنع كون الارادة كذلك) كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية وذرة لها
لا غلبت الارادة قدرة لثبوت أحسن صفة القدرة كذا في ابيكار الافكار
(قوله أربعة عشر بل ثلثة عشر) الاول بالنظر الى ما وقع في النسخ واثاني بالنظر الى ما سيجد

(المقصد الأول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق الإرادة تخرج) من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالمعلم) اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج أيضاً (ما يؤثر لا على وفق الإرادة كالطبيعة) للبسائط العنصرية (وقيل) القدرة (ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لأفعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافعال ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بغير المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معني

عشر من فروع المعترلة كما سيجي

(قوله كالمعلم) أى من حيث انه علم فانه مجرد الانكشاف بهذا الاعتبار فلا يضر كونه مؤثراً بوجه آخر كعلم الواجب بما هو كماله وضد بترجيح وجوده على عدمه ارادة [قوله كالطبيعة الخ] مثلاً لما يؤثر لا على وفق الإرادة كالحرارة والبرودة ولذا لم يتعرض الشارح هنا

ليان معنى الصفة

(قوله للبسائط) قدرها لما سيجي من أن الطبيعة لا تنطق في المركبات

(قوله مبدأ قريب للأفعال المختلفة) صرح بالمبدأ القريب اشارة الى انه مراد وتركوه بناء على انه المتبادر من مطلق المبدأ اذ لو لم يكن مراداً يلزم أن يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لكونه مبدأ لجميع القدرة

(قوله وقد قيل الخ) أى في الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختيار الشق الاول وحاصله أن النفوس منهضة للقول والكيفيات كأنها فاعلة لها فكانت داخلية بقيد القريب بالنسبة الى اخراج النفوس

من ان العوالب ان المقصد الذي جعل حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعترلة (قوله اذ لا تأثير له) وتأثير علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته

(قوله كالطبيعة للبسائط العنصرية) سيأتى ان الطبيعة هي الصورة النوعية للبسائط وانما لم يتعرض لحدث شمول الصفة ايها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لثله في قوله فالنفس النورية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل

(قوله خارجة بقيد المبدأ) لانه الفاعل وتسمي الفاعل من المؤثر بواسطة انما يفيد اذا كانت النفوس

في المؤثرة في الطبائع والكيفيات

استخدامها اياها انها تنهضها للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القمرية فانه يسخر طبيعة المقصور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخله في المبدأ وخارجة بالقرب (فالنفس الفلكية لدرجة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياها أو يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لانفسه الجوهرية وان كان مستبعداً جداً (دون) التفسير (الثاني) لانها ليست مبنياً لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشمور به (والنفس النبائية) هكذا في النسخ المشهورة وقيل

قيد احتياطي يفيد أن المراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لا ما يصح وما يشبه فلا ينبغي أن الالتفات في التعريفات محولة على ما هو المتبادر منها من المعاني الحقيقية ما لم يصرف عنها صارف ولا شك أن المتبادر من الفاعل ما هو فاعل حقيقة لا ما يشبهه

(قوله فانه يسخر الخ) الفاعل في الحقيقة للحركة هي الطبيعة القمرية باعتبار القوة المستفادة من القاسر أو نفس القوة مع انه يقال للقاسر انه فاعل الحركة القمرية باعتبار انه كلفاعل في انهاضه للطبيعة لتلك الحركة

(قوله على ما يتناول الخ) بأن يراد بقولها الصفة ما يقوم بقهر أن يكون وجوده مشروطاً بوجود الغير سواء كان متقوماً به أو لا

(قوله كتناول القوة اياها) فانها مبدأ التغير وآخر سواء كانت جوهرية أو عرضية (قوله وان كان الخ) لان النفس لا تطلق على العرض وفيه اشارة الى أن تعميم الصورة ليس مستبعداً كل البعد

(قوله مختلفة) لانكون على نسق واحد (قوله بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة والبطء والأخذ والترك وهذا بناء على أن ماعدا الحركة من الاستدارة والشكل والاختصاص بالحيز والحفظ وغيرهما مبدأ الصورة النوعية

(قوله كالقاسر الخ) يعني ان حركة الحجر المرمي الى فوق تسبب الى الرامي وان كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المسخرة فان قلت قد سبق من التارخ في بحث النيل ان المبدأ للحركة القمرية قوة استفادها المقصور من القاسر وثبت فيه زماناً الى أن يبطلها مصداقاً بكلامه ههنا بخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الى حيز الهواء بالقمر مثلاً ليست قوة مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقصور تحركه بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن أن يجعل المبدأ الطبيعة وإن جعل تلك القوة فلا مخالفة [قوله اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر] بأن ياد بها الحقيقة التابعة فيشمل الجواهر اذا كانت تابعة

هو سهو من الناسخ لما مر من أن النفس النباتية ليست مبدأ قريباً والضواب أن يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص (بالمعكس) فإنها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريباً لا فاعيل مختلفة ذوات التفسير الأول اذ لا شعور لها بأفعالها (وأما) القوة (الحيوانية فقدرة على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الإرادة ومبدأ قريباً لا فعال مختلفة (والقوى العنصرية) سواء أريد بها ما هو صورة مقومة لها في الأجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الأجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للأفيون والمسخنة التي للقربون أو ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذ لا إرادة لها ولا شعور وليست أفعالها مختلفة بل هي على نهج واحد (أو يرد عليهما) أي على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعرة

(قوله لما مر الخ) فهذا انما يتم لو وصف المصنف على أن قيد القريب للاحتراز عن البيان فاعله يقول ان النفوس النباتية مبدأ القريب لانها والتغذية والتوليد والقوى ذي الكيفيات آلات وقيد القريب لاجراج ما هو مبدأ القدرة

(قوله لكن ما في النسخ) بمقتضى أن يكون من كلام ذلك القائل وان يكون من كلام الشارح وعلى التقديرين تمهيد المذموم من جانب المصنف

(قوله كالصورة المبردة) ولو بالعرض فلا ينافي ما ذكره سابقاً من انه حار أو يقال انه مبني على اختلاف القولين في الأفيون

(قوله ويرد عليهما النسخ) أجاب عنه في شرح المقاصد بان المراد من شأنها التأثير ولا شك في أن القدرة

[قوله لكن ما في الكتاب موافق لما في الملخص] وهذا من كلام الشارح وقوله والضواب من كلام القائل وهو سيف الدين الأبهري وحاصله المذكور في الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة أم لا وعلى التقديرين اما ان يكون مبدأ لفعل واحد أو لأفعال كثيرة فالقسم الأول النفس الفلكية والثاني الطبيعية العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب في المبدأ والتأثير والأولي تركه ثم لا يتعين كون النسخة المشهورة سهواً لاحتمال ان يكون مبني على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات آلات لها الا ان يثبت من المصنف ان القرب في التعريف احتراز عن النفوس النباتية اذ لا توجد فائدة للقرب سواء

[قوله وليست أفعالها مختلفة] اذ المراد من كون القدرة مبدأ للأفعال المختلفة ان تكون مبدأ لفعل نارية وأخرى لا آخر وليست القوى العنصرية كذلك وان كان تصدر عنها أفعال كالليس والاحراق من النار مثلاً

(فإنها لا تؤثر) في فعل أصلاً فلا تدخل في التفسير الأول (وليست مبدأ الاثر) لطفها فلا تدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لها عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبها والدليل) على أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة (أنه لو كان فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وأنه) أي والحال ان فعل العبد (واقع بقدرته تعالى) أي قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سنبه من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة

الحادثة كذلك لكن لوقوع المقذور بالقدرة لم يؤثر بالفعل ويؤيد ذلك قولنا بمحدوث متعلقات القدرة القديمة وقول المعتزلة بتقديم القدرة الحادثة على الفعل بالزمان هذا لكن أثبات القدرة الحادثة من شأنها التأثير دونه خرب القناد كيف وقد قام البرهان على امتناع تأثيرها والقول بأن القدرة القائمة مؤثرة فيكون من شأن الحادثة التأثير أيضاً لا شراً كهما في مطلق القدرة انما يتم على القول بالاشتراك المعنوي وبأن تأثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها بل لكونها قدرة

[قوله وتأثيرها فيه] زاده الشارح اذ لا كلام لنا في أن فعل العبد واقع بتوسط قدرته انما الكلام في التأثير [قوله أي قدرته تعالى متعلقة] وفي بعض النسخ بدون لفظة أي قدرته وعلى التقديرين قوله متعلقة منسوب على الحالية وقائدة التقييد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدرته العبد المؤثرة في أفعاله كما هو رأى المعتزلة

(قوله بل هو واقع) اضرب عن قوله واقع بقدرته لان الوقوع بقدرته تعالى من غير تأثير في الفعل لا يوجب امكان التمايز بين القدرتين فلا يتفرع قوله فلو أراد الخ [قوله بل جميعها صادرة] بالنصب عطفاً على الضمير المنسوب في أنه وقائدة الاضرب ظاهر لان اقامة البرهان على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات لا يثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى

[قوله القدرة الحادثة على وأينا] أجاب عنه صاحب المقاصد بأن ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنها صفة من شأنها التأثير والابجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأني الابجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن البرك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرته الله تعالى

[قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى] فان قلت بهذا التقدير يتم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو أراد الله تعالى الخ لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرته العبد يلزم اجتماع علمتين على معلول واحد بالشخص وأنه محال كما بين في موضعه قلت نعم الا أن المصنف أراد بقوله واقع بقدرته الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما سنبه من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ولهذا احتاج الى قوله فلو أراد الله تعالى الخ وأما قول الشارح بل هو واقع بتأثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان لا واقع من الشارح لانه مراد المصنف

عنه (فلو أراد الله شيئاً) من الأفعال المقدورة للعباد (وأراد العبد ضده لزم اما وقوعهما) مما يلزم اجتماع الضدين (أو عدمهما) مما ولا شك أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعوا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وأيضاً اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما مع محالاً (أو كون أحدهما عاجزاً) غير قادر على ما فرض لدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضاً محال (لا يقال نختار أنه يقع مقدوراً لله تعالى لان لدرته اتم) من قدرة العبد (ألا ترى أنها أعم) منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل أصلاً بل يلزم تخلف أثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع أقوى منها أعني قدرة الله تعالى ولا يمكن أن يقال مثل ذلك

(قوله فلو أراد الخ) قيل لا حاجة الى هذا الكلام لان جميع الممكنات اذا كانت واقعة بتأثير قدرته فلو وقع واحد من قدرته العبد يلزم اجتماع عاتين على معلول واحد بالشخص وأنه محال كما بين في موضعه وليس بشئ لان اللازم مما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى في أفعاله فيجوز أن يكون واقعة بمجموع القدرتين بأن يريد بكل منهما ما يريد الآخر حينئذ تكون العلة المستقلة بمجموعها وأن كان كل واحدة منهما كافية في وقوعه كما في الخشبة المحمولة لاثنتين مع كون كل واحد منهما كافياً حملها وهو مذهب الاستاذ أبي إسحق في أفعال العبد فلا بد من اعتبار المانع المشار اليه بقوله فلو أراد الخ (قوله وأراد العبد ضده) وليس ازادة العبد خلاف ما أراد الله متمنعة على ما فهم لوقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى * وما تشاؤون الا أن يشاء الله

[قوله لزم اما وقوعهما الخ] أي بعد تأثير قدرة كل منهما على وفق الإرادة (قوله ولا شك أن المانع الخ) وما قبل يجوز أن يكون المانع تعلق كل منهما بغيره الآخر ففيه انه لاتضاد بين الإرادتين ولا بين التمانين الا باعتبار استلزامهما لوقوع التعلق والمانع هو الوقوع [قوله أو كون أحدهما عاجزاً الخ] لزم وقوع مراد أحدهما فلزم كون أحدهما عاجزاً (قوله لا يقال تختار الخ) ولا نسلم لزوم العجز بل اللازم أن يكون أحدهما أقدر من الآخر وهو حق

[قوله وأراد العبد ضده] قيل هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالاً آخر وذلك لان مناقضة إرادة العبد إرادة الله تعالى لا يجوز فعلا لقوله تعالى * وما تشاؤون الا أن يشاء الله والجواب ان ما ذكرنا من أن يشاء الله تعالى معنى الآية وما تشاؤون شيئاً الا أن يشاء الله ذلك الشيء وأما اذا كان معناها وما تشاؤون الا أن يشاء الله تعالى شيئاًكم فلا مناقضة حينئذ لجواز ان يشاء تعالى حركة زيد ومشية زيد سكون نفسه غايته ان يوجد مشية زيد بدون حصول مراده ولا محذور فيه الا أن يحمل مشية العبد على الصفة الموجبة للمقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف والعادة لا يحمل عليه كلام الله تعالى ثم ان ظاهر كلامه يدل على أن وجه بطلان اللازم الثاني هو هذا ويمكن أن يجعل لزوم عجزهما المتخالف للمفروض ولعله لم يذكره اكتفاءً بانفهام من الشق الثالث

(قوله ولا شك ان المانع الخ) فيه منع سنذكره في برهان التوحيد ان شاء الله تعالى

في دليل التمانع على الوحدةانية لان تخلف، الاثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون الها
 ويجوز أن يكون عبداً (لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدر المعين
 لا أثر له في هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان
 متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فيكون تأثير احدهما ما اذا من
 تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين
 لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون أحد القادرتين أقدر عليه من الاخر مع تشاركهما في
 كون ذلك المعين مقدوراً لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز
 (وبهذا الدليل) الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بمعينه نبي جهنم) القدرة (الحادثة) فقال
 لو كان للعبد قدرة على فعل مع أن ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض أن الله أراد شيئاً وأراد
 العبد ضده الى آخره (وانه) أي ما ذهب اليه جهنم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة
 العبد بالسكينة (غلو) وتجاوز عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو
 الحق (وانه) أي ما ذهب اليه (مكابرة) أيضاً ودفع لما هو معلوم بالبديهة (لان الفرق
 بين الصاعد الى موضع عال (بالاختيار) وبين (الساقط عن علو ضروري فالاول له
 اختيار) أي له صفة يوجد الصعود عقبيها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة
 قدرة واختياراً (دون الثاني) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (ويندفع الاشكال)
 اللازم من تمنع قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) أي قدرة العبد
 فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو (فان قال) جهنم (لا يريد بالقدرة الا الصفة
 المؤثرة واذا لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) أيضاً (كان منازعا في التسمية) فانا ثبت
 للعبد ذات الصفة المألومة بالبديهة ونسبها قدرة فاذا اعترف جهنم بتلك الصفة وقال انها

(عبد الحكيم)

[قوله لا، نقول عموم الخ] فيه بحث اما أولا فلأنه وقع للتوثير الذي بمنزلة السند وهو لا يدفع المنع
 وأما ثانياً فلأن المانع جمل عموم القدرة باعتبار تعلقه بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به مشاهداً على غلوه
 القدرة لانها لا تنسب الى عموم حتى يقران عموم لا أثر له في هذا المعنى
 [قوله ونسب تلك الصفة قدرة] باعتبار نسبتها الى الضرفين واختياراً باعتبار تعلقها بأحدهما
 على وفق الارادة

ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في إطلاق لفظ القدرة على تلك العنة وهو بحث لفظي وإن قال حقيقة القدرة وماهيتها أنها صفة مؤثرة منعناه بأن التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا (المقصد الثاني) هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه أبو الحسين البصري (من المعتزلة) مطلقاً قيل معناه من غير تفصيل بين أن يكون القادران مؤثرين أو كاسيين أو أحدهما مؤثراً والآخر كاسياً ويرد عليه أن أبا الحسين لم يقل بقدرة كاسية بل هذا مذهب الأشاعرة ومن يحدوحدوهم ويحتمل أن يقال معنى الإطلاق بالنسبة إلى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر إلى أن دلائل التمايع

[قوله ويرد عليه الخ] هذا الإيراد مدفوع لأن مراده بالإطلاق عدم التعرض لعدم التفصيل عنده ولذا قال من غير تفصيل ولم يقل سواء كان القدرتان مؤثرتان أو كاسيتين ومؤثرة وهو الموافق لعبارة فان جعل مبنى التفصيل القول بالقدرة الكلية ويعنى أن كان المعتزلة مطلق قولهم بامتناع القدرة على المؤثرة وكلام الآمدي في أبحاث الأفكار حيث قل مذهب أصحابنا جواز مقدور بين خالق وكاسب وامتناع ذلك بين خالقيين وكاسيين واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقاً غير أبي الحسين انتهى فان معنى قوله مطلقاً من غير تعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسية عندهم لا لعدم فاعنى قوله غير أبي الحسين أنه يجوز ذلك مطلقاً أى بدون التعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسية عنده أيضاً فقل أنه نقل عن الشارح أنه قيد الإطلاق في نقل مذهب وقع موقعه كما يدل عليه كلام الآمدي حيث قال مذهب أصحابنا فان الإطلاق منهما قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا الجواب عنده ليس بشئ وقيل في دفع الإيراد أن مراده التجوز مطلقاً على تقدير فرض القدرة الكاسية وفيه أنه حينئذ لا يكون منع المعتزلة وتجوزة على وتيرة واحدة لأن منهم مبنى على انتفاء القدرة الكاسية وخلافه على فرضها مع أن عبارة الآمدي وبيان المصنف يقتضى ذلك

(قوله جوزه أبو الحسين مطلقاً) نقل من الشارح أن قيد الإطلاق هنا وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام الآمدي حيث قال مذهب أصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقيين أو مكتسبين واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقاً غير أبي الحسين هذه عبارة فالإطلاق فيها قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا للجواز عنده

(قوله ويرد عليه أن أبا الحسين الخ) وحمل الإطلاق على مصطلح الأصول وكون عدم التفصيل والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسية بعيد إذا المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور وأما الجواب بأن أبا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقرير خجة مذهب الأشعرى كما مر نظير ذلك في إرادة الإرادة ففيه أنه لا يلائم خلافه لسائر المعتزلة في امتناع مقدورين قدرتين كاسيتين أو كاسية ومؤثرة لأن مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسية كما صرح به المصنف وأبو الحسين قال بهذا المعنى فتأمل

انما يتم اذا كان حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح كما في تعدد الالهة
وأما في غيره فلا يتم فان الخالق أقدر من المخلوق ويجوز أن يكون أحد المخلوقات أقدر من
الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و) جوزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين قادر
خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة به تعلق
الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله
تعالى تأثيراً (ومنعه المعتزلة) أي منقوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على
امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم التامع)
على تقدير كون مقدور بين قادرين (والجوزون من أصحابنا) لكون مقدور بين قدرة
كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر (انفخوا على امتناع) مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتامع
(و) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو أن يخلق الله) تعالى فعلا
متعلقا (للمقدرة الحادثة وانها) أي القدرة الحادثة (لا تعلق بفعل خارج عن المحل) أي محل
تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور أنان هما محل الفعل واحد)

[قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما] ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مقدور بين قادرين لأن

القدرة عند المعتزلة قبل الفعل بل يلزم تخلف أحد القدرتين لما نفعه الاخرى

[قوله ومنعه المعتزلة] أي كلهم غير أبي الحسين كما قلناه الآمدي وهذه المسئلة أعني جواز اجتماع
القدرتين وعدمه غير المسئلة التي تبجي في الالهيات لان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات خلافا للجبائية
فاتهم قالوا انه تعالى لا يقدر على غير مقدور العبد فاقبل ان المانع هم الجبائية القائلون بأن الله تعالى لا يقدر
على نفس مقدور العبد وهم

(قوله فلا يكون وقوع مراد الا قدر الخ) فان قلت لا يجتمع حينئذ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه
قلت أبو الحسين يقول ببقاية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر متمكن من ايجاده
وتركه حتى لو تعلق ارادته بإيجاده ولم توجد عمانية الاقدر لان قدرته فيه بالفعل فعل هذا يوجد في
المعورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجدين بالفعل

(قوله ومنعه المعتزلة) الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بالله تعالى لا يقدر على نفس
مقدور العبد تعالى عن ذلك علواً كبيراً فبقا ذكر في ابدار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوى
أبي الحسين تأمل

(قوله لان الكسب هو ان يخاق الله تعالى) فيه مشاحة والمقصود ان الكسب حالة يقارن الخلق

بل يتكون كل واحد من الاثنين محلاً لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسيتين على فعل واحد شخصي (المقصد الثالث) اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفة وجودية بتأني معها الفعل بدلاً عن الترك والتترك بدلاً عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر القدرة) الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الافات) فجعلها صفة عدمية قال (فن أثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعلية البرهان) واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حتمنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى أمر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها) أي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده أظهر من أن يخفى (المقصد الرابع) اختلف في طريق اثباتها أي أثبت القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (أنها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما أشرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود أسراً ثابتاً لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة

[قوله محلاً لفعل] أي كل واحد منها محصل لفعل

[قوله بتأني] السبب عند الاشاعرة عادية وعند المعتزلة حقيقية فهذا التعريف متفق عليه

[قوله فهو معقول] لا يخفى عليك أن القدرة مختلفة فان الانسان قادر على المشي دون الطيران وان

سلامة أعضائه لا يختلف قوله فهي غيرها

[قوله بعض القادرين] ويرد عليه مع ما سبق أن تكون القدرة على فعل يتعاقب بسلامة البدن عبارة

عن قدرة متعددة

[قوله وكذا نجد تفرقة ضرورية الخ] وأما اعتراض الامام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه

(قوله بل يكون كل واحد من الاثنين الخ) هذا بناء على ما سبقه من ان الاجتماع بين الشيتين

انسان وأما على ما ذهب اليه بعض عظماء الضعافة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالتعاقدان

باختيارهما يرد نقضاً ويمكن ان يجاب بأن الكتاب هنا هو المجموع لا كل واحد فليس من محل النزاع

والمراد بقوله ولا يتصور انسان ما محله لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلاً لفعل معين فهو

العبارة أدنى مسأحة فتأمل

(وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار) اعترض عليه الامام بأن

الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود أيضاً حصول الحركة حال

الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة هو) أي طريق إثباتها (تأتي الفعل) أي يسره (من بعض الوجودين دون بعض) فإذا علمنا يسر فعل من موجود وتعدده من غيره علمنا أن الاول له قدرة دون الثاني (قلنا المتنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعاً منه بل يتعدى عليه فلا يختص طريق إثباتها بتأتي الفعل (فإن قال) الهمداني (يتأتى) الفعل (منه) أي المتنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالمعجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو المعجز) فيلزم أن يكون المعجز قادراً

بمتنوع لامتناع العدم حال الوجود أيضاً وحصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقيل محال فأين الاختيار وأيضاً حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الرجوع ويمتنع الرجوع فلا يثبت المسكنة لجوابه التنقض بأن هذه السلوك مصادمة للبديهة وكل ما هو مصادم للبديهة فهو باطل وإن لم يعلم وجه بطلانه تفصيلاً والحل بأننا لانسلم امتناع العدم حال الوجود لجواز أن يقع العدم بدله بل بشرط الوجود وكذا الحال في الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعي فإن الضروري بشرط خالقها لا في زمان خلقها والمحال بشرط عند استواء الدواعي لا عند استولائها وبأن التفرقة ضرورية بالنظر إلى نفس الحركتين فإن حركة البعث بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأمور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارتعاش

(قوله أي يسره) من يسر الأمر أي نهياً ضد تعذر لا مقابل نفسه فيتناول الاختبارات العسرة أيضاً وإنما فسر بذلك لأن القدرة عند المعتزلة على الفعل قالدليل على ثبوت القدرة السابقة يسير الفعل ونهياً ضده لحصوله فإنه يدل على وجودها مع الفعل (قوله فلا يختص الخ) بل لا بد في إثباتها المتنوع من طريق آخر فالبراء داخله على المقصور عليه

ما خلقها الله تعالى ضروري وقيل محال فأين الاختيار وأجيب بأن الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر إلى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الأمور الخارجية بخلاف حركة الارتعاش وحاصله أن الوجوب والامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو العدم أو بحسب أن الله تعالى خلقه أو لم يخلقه لا يتأني تساوي الطرفين بالنظر إلى نفس القدرة

[قوله وقال الهمداني من المعتزلة هو تأتي الفعل الخ] اعترض عليه بأنه إن أراد بالتأني الوجود والامتناع فنقض ببرودة الماء ونحوه وإن أراد السهولة فنقض بالاختبارات العسيرة وإن أراد الفعل أن شاء يتوقف على المشيئة والاختيار فهو فرع القدرة وأجيب بأن المراد هو المعنى الأخير فلا فرعية بحسب العلم (قوله قلنا المتنوع من الفعل الخ) أجيب بأن مراده تأتي الفعل من البعض وهو محال في ذاته وصفاته فيندفع المتنوع بلا تنقض بالمعجز لأن تأتي الفعل من المعجز عند تغييره من صفة إلى صفة وأما المتنوع بالتغير عند قدرته في أمر من خارج وتقرير الشارح يشير إلى دفعه فتأمل

فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجهة له ولا شك أن المنوع موصوف بما يصححه الا أنه تخلف عنه لأجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليهما ماداما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فمن أين لك وجود المصحح مع أحدهما دون الآخر (وقال) أبو علي (الجبائي هو) أى طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له (اجماعا) (المقصد الخامس) قال الشيخ وأصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) أي أنها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل)

(قوله فن أين لك وجود المصحح الخ) فان قال انا نجد بالبديهة الفرق بين المنوع والعاجز قلنا فالرجوع الى الوجدان في أول الامر أولى

(قوله وقد يوجد الخ) يعني أن الصحة توجد للشخص عند اتصافه بالنوم والعجز بالنسبة الى بعض الأفعال كالطيران فيقال أنه ليس بقادر عليه ولا يقال أنه ليس بصحيح كيف والنوم دليل الصحة فاندفع ما في شرح المقاصد من أنه يمكن أن يقال النوم آفة

(قوله أي أنها توجد الخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فإنه لا نزاع فيه بل في وجودها حال حدوث الفعل وتعلقها به في تلك الحالة فان للمعتزلة قائلون بحدوثها وتعلقها قبل حدوثها

(قوله اذ قبل الفعل الخ) تقريره على قانون الاستدلال أن يقال لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان للفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالى باطله أما لللازمة فظاهرة اذ لا قدرة

[قوله فن أين لك وجود المصحح الخ] قبل الفرق العاجز وأسا وبين بين المنوع من الفعل من أظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل في الجزم به فأنكاره مما يقتضى منه العجب

[قوله باضدادها من النوم والعجز] فان قلت في النوم اختلال الاعضاء وقوتها فلا سلامة هناك الآلات كما سبق صريحا في المقصد الحادى عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال بحسب محلي القدرة المنفى هنا فان الاختلال بحسب محلها بسوء المزاج ولا ينفى اليه والمفقودان في نفس النوم

[قوله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل] فيه بحث اما أولا فلأنه يستلزم ان لا يكون الامكان لازما لماهية الممكن الا ان يقال تقدم الامكان لا يستلزم امكان التقدم المتقى هنا على قياس ما قيل من ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الأزلية. وقد عرفت ضعفه واما ثانيا فلا يتناقض بالقدرة القديمة وأما ثالثا فلأنه لا يلزم

بل يتمتع وجوده فيه (والا) أى وان لم يتمتع وجوده قبله بل أمكن (فانفرض) وجوده فيه (فهى) أى فالحالة التى فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي (حال الفعل)

بدون المقدور وأما بطلان التالى فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكناً فيه فليفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه. فيلزم إمكان اجتماع التقيضين هذا تقرير الكلام بحيث يحتل محروس المرام ويدفع الشكوك والاهوام بقولنا في وقت يندفع النقض بالقدرة القديمة. فأنها قبل الفعل في الأزل أى في جميع الأزمنة الماضية الغير المنتهية فلا يلزم من إمكان المقدور قبل حدوثه في وقت فرض وقوع المقدور فيه من الاوقات المتقدمة على وجوده ولا يمكن وجوده في جميع الاوقات حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لامتناع قدمه فهو ليس مقدوراً باعتبار وجوده في جميع الاوقات الغير المنتهية ويقولنا اذ لاقدرة بدون المقدور اندفع ما قبله انه يجوز أن تكون القدرة في الحال متعلقة بوجود المقدور في تالى الحال فان وجود القدرة من غير أن يكون لها مقدور محال وان جاز تقدمها على وجودها ويقولنا المقدور يتمتع في ذلك الوقت اندفع الابرار بأنه يلزم أن يكون الامكان لازماً لماهية الممكن لان امتناع الوجود في وقت مخصوص لا ينافي إمكان الوجود المطلق ويقولنا أى يمكن أن تكون القدرة للمتقدمة على الفعل مقارنة له حال تقدمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه في الزمان المتقدم على الفعل ولا استحالة فيه اذ التقدم حال عدم الفعل فيه لا ينافي عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه

(قوله بل يتمتع وجوده فيه) التقييد بالجوار والمجرور اشارة الى ما قلنا من انه امتناع الوجود المطلق وقوله محال تفسير الخلف بخلاف المفروض لان كون الحالة السابقة حال الفعل ليس بخلاف المفروض اذ اللازم اتحادها به على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض سبقتها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه

(قوله أى فالحالة الخ) لم يرجع الضمير الى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل منصوب على الظرفية لان

من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب الى مثله من قال بتقدم قدرة الله تعالى ذاتاً وحدوث تعلقها الموجب للمراد وان بني الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعاق أيضاً كان الدليل الزامياً لابرارنا ويمكن ان يجاب بأن الكلام مبنى على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تأخر تعلقها عنها وأما رابعاً فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال ولا حاجة في هذا الى توسيط الإيقاع ولا الى إمكان الفعل في الحال اللهم الا أن يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التعاق ممتنع - واه كان ممكناً مآلاً أم لا

[قوله فهى أى فالحالة الخ] يمكن ان يرجع ضمير هي الى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل نسباً على الظرفية فيكون حاصله ما ذكره في شرح المقاصد وهو انه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكناً لكنه محال لكن ما ذكره الشارح أنسب مع انها المذكورة صريحاً فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبلتها وان كان خلقاً محالاً الا أنه لا معنى لجعله دليلاً على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذى قرره الشارح كما لا يخفى

هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارناله يستلزم اجتماع النقيضين أعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل محال لا يتصور فتعين أن تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لا ندعي أن القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود

كون القدرة في حال الفعل متفرع على كون الحالة السابقة حال الفعل فلا بد من اعتباره [قوله واذا لم يكن الفعل ممكناً قبله) أى بالنسبة الى القدرة الحادثة لم يكن مقدورا لها قبله (قوله فلا تكون القدرة عليه) أى على الفعل موجودة اذ وجود القدرة في زمان لا مقدور فيه أصلا محال وان كان وجودها بدون المقدور ممكناً بل متعقبا كما في القدرة القديمة لأن القدرة صفة بها يمكن الفعل والترك فلو لم يكن مما يمكن عليه لم تكن القدرة متحققة

(قوله فان قيل النسخ) منع لقوله فلا تكون القدرة عليه موجودة فيه انه يجوز أن تكون القدرة في الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم امكان الفعل في ذلك الحال بناء على أن يكون تعللها في ثاني الحال وامكان المقدور اما يستلزم التعلل لاتها حال وجود الفعل لاحال وجود القدرة فلا يلزم ما ذكر من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هنا على طبق ما قرره الشارح ويرد عليه أن التعرض للإيقاع حينئذ مستدرك اذ يكفي أن يقال ان القدرة على حصول الفعل في ثاني الحال وهو لا يستدعي امكانه في الحال الى آخره وان للقدرة تعلقين تعلق بمعنى يقال فلان قادر عليه أي يمكن من فعله وتركه وبه يميز المقدور بالنسبة الى القادر وهذا لا يمكن تأخيره عن القدرة وهو المراد من قولنا فيما سبق انتفاء المقدور يستلزم انتفاء القدرة وسيجيء في كلام الشارح من أن وجود القدرة بدون هذا التعلق مما ينافي البدئية وتعلق يترتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الارادة ويجوز تأخيره عن وجود القدرة والكلام في الاول دون الثاني وتقرير هذا الاعتراض عندي ان القدرة السابقة اما تستدعي امكان حصول الفعل في الزمان السابق لو كانت متقدمة على الفعل في ثاني الحال اما اذا كانت على ايقاع الفعل في ثاني الحال فلا يستدعي امكان الايقاع الذي في ثاني الحال ولا يستدعي امكان الفعل في الحال ولا يلزم من امكان الايقاع المذكور في الحال امكان الفعل في الحال حتى يلزم المحال ألا ترى أن القدرة القديمة على ايقاع المقدورات بما لا تزال محققة في الازل مع امتناع وجود المقدورات فيه وعلى هذا الجواب يرد بان الايقاع في ثاني الحال اما نفس حصول الفعل في الوجود فهو محال في الحال كالحصول فلا يكون متعلق القدرة بالتعلق المعنوي واما غيره فيحتاج الى ايقاع آخر لانه يمكن حال حصول بتأثير القدرة في ظاهره مطابقة للسؤال بلا ريب

[قوله فان قيل النسخ] حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالإيقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكون امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها فتأمل

الفعل في ذلك الحال حتى يازم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) انما هي (على ايقاع الفعل في تاتى الحال وهو) أى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعى امكانه) أى امكان الفعل (في الحال بل في تاتى الحال) فلا يضرنا ما ذكرتم من أن الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (فلنا الايقاع) الذى هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل واجادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل) على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذى هو الفعل (فحال) أى فالايقاع محال (في الحال لما ذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بأن يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع أمر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون الال

وأما ما قيل في تقريره من أن القدرة متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفى امكان الايقاع في الحال ولا يستدعى امكان الوقوع ان العبارة لتساعد فركيك جداً لا بد من على مقدمة باطلة

(قوله على معنى الخ) أى في الخارج لاعلى معنى انهما متحدان في المفهوم

(قوله بأن يكون بين القدرة الخ) ظاهره ان استحالة هذا التسلسل لاجل أنه يازم أن تكون الامور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين وحيث يرد أن كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين انما يكون محالاً اذا كان الطرفان من جنس السلسلة على ما بين في محله وههنا ليس كذلك وان السؤال المذكور بقوله لا يقال غير وارد لان حضر الامور الغير المتناهية بين حاصرين محال سواء كانت موجودات أو اعتباريات فالوجه ان يقرره انه مجرد بيان ما فيه التسلسل لا لبيان استحالة

(قوله أمر اعتباري) أى ليس بوجود في الخارج وأما تعلق القدرة به فباعتبار تعلقه بالفعل لا باعتبار وجوده فلا يرد انه اذا كان أمراً اعتبارياً لا يكون متعلقاً للقدرة وهو مقصود المحجب بهذا البحث لا يضر المستدل (قوله لانا نقول الخ) يعني ان الايقاع وان لم يحتج أيضاً باعتبار الوجود المحلول الى ايقاع آخر لكنه محتاج باعتبار الوجود الرباطي ولا يمكن أن يقال يجوز أن ينتهي الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدرة الفعل لان كل ايقاع مع ايقاع آخر وهو أثره لان الايقاع مع الوقوع

[قوله وان كان غيره عاد الكلام فيه] وأيضاً لو سلم النظرية فهو بحيث يمتنع الاتفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل فالايقاع يجامع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع (قوله لانا نقول اتصاف الموقع) فان قات هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وهذا ليس بمتنع قلت أجيب بعد تسليم جوازه في الجملة في الاعتباريات التي لم تنشأ من الفرض المحض بأن اللازم ههنا

إيقاع يحتاج الى ترجيح قطعا وهو المزداد بالتأخير والإيقاع (وفيه) أي فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) أن حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لا شك أنه تناقض) لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وأن لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه أيضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي أصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بأن يجتمع فيه مع عدمه (بل بأن يفرض خلوه) أي خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وتوقع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالا أيضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كتموؤد زيد فانه محال بشرط

(قوله بشرط كونه) أي كون زمان حصول الفعل وهو أليق ببيان الشارح حيث جعل اللازم أولا كون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما أو كون الفعل وحيلئذ يكون اللازم أولا اجتماع وجود الفعل وعدمه ونائيا كون زمان الفعل متقدما وغير متقدم (قوله وانه غير محال) فاللازم على هذا فيما نحن فيه أن تكون القدرة المتقدمة حال تقدمها ممكنا مقارنتها للفعل وذلك ليس بمحال فان الجسم الاسود حال سواده يمكن اتصافه بالبياض وانما الحال امكان اتصافه بالبياض بشرط اتصافه بالسواد لانه المستلزم لامكان التقيضين

وقوع أمور اعتبارية غير متناهية في زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه محال أيضا نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الى مرجع قديم فليتأمل

(قوله فانه قد يراد به الخ) ولك ان تقرر هكذا ان أردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتأخر فلا نسلم الاستحالة وان أردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا أي من غير تقيده بالزمان المتأخر فسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا لعدمه

قيامه أي يتمتع كونه قائماً قاعداً مما) فيكون الاجتماع محالاً لا القعود في نفسه (ولا يتمتع
 قعوده (في زمان قيامه فإنه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود) وقد وافق
 الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من الممتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن
 الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم (وقالت الممتزلة) أي أكثرهم (القدرة قبل الفعل)
 وتعلق به حيثئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فهم من
 قال ببقائها حال) وجود (الفعل وإن لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) أي على ذلك
 الفعل لا تمتنع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاءه الى زمان وجود مقدورها (فإنها
 شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة في وجود الأفعال المقدورة (ومنها
 من نفاء) أي وجوب البقاء وجوز انقضاء القدرة حال وجود الفعل كما يجوزوا كلهم انقضاء
 الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على أن القدرة وتعلقها بالفعل إنما هو قبله لا معه
 (وجوده * الأول ان تعلق القدرة) بالفعل (معناه الإيجاد وإيجاد الموجود محال) لأنه تحصيل
 الحاصل بل يجب أن يكون الإيجاد قبل الوجود ولهذا صح أن يقال أوجده فوجد (قلنا)
 هذا مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (إيجاده) أي
 إيجاده للوجود (بذلك الوجود) الذي هو أثر ذلك الإيجاد (جائز بمعنى أن يكون ذلك
 الوجود) الذي هو به موجود في زمان الإيجاد (مستنداً الى الموجد) ومتفرعاً على إيجاده
 والمستحيل هو إيجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من أن التأثير مع حصول الأثر
 بحسب الزمان وإن كان متقدماً عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال النفاء
 بينهما * الوجه (الثاني) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة
 على الباقي) حال بقاءه والتالي باطل يان الملازمة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس
 الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود أيضاً أو نقول وجود
 الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلققت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال
 البقاء لان التعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في أحكام الانفس (قلنا نلزمه) أي
 نلزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (أو نفرق) بين الحادث
 والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة أعني (باحتياج الوجود عن عدمه الى مقتضي)
 لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه أن الحادث هو الوجود بحد المدم فلم تعلق

به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فإنه كان موجوداً حال الحدوث فلم تتعاق به القدرة لبقى على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقاً لواقع (أو نقض) دليلهم (أولاً بتأثير العلم في الاتقان) فإن المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم أو العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتقان حالة البقاء وإن كان ذلك مشروطاً عندهم حال حدوثه (و) ثانياً بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلاً) فإن الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلاً حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقياً عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) نقضه ثالثاً بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) أي يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الأمدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلاً * الوجه (الثالث أنه) أي كون القدرة مع الفعل لا قبله

(قوله أي كون القدرة مع الفعل الخ) لا يخفى أنه أن قيد القدرة بالحادثة فكونها مع الفعل لا يوجب أحد الأمرين وإن لم يقيد فهو ليس بمحال النزاع فلا بد في تحرير هذا الوجه من تصرف كأن يقال لو كانت القدرة الحادثة مع الفعل لسكانت القديمة كذلك لتمامهما والثاني باطل لأنه يستلزم أحد الأمرين الحالين فكفنا القدم ولا شك أنها ليست بعده فتكون قبله وهذا تجويز قول الشارح ولو كان ذلك

(قوله أو نقض دليلهم أولاً الخ) أجيب عن النكتين الأولى بأن ما يشترطون مقارنته بحال الحدوث هو ذات العلم والفعل فلا يلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما له بل التأثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم القائلين بأن تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بأنهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال البقاء أيضاً ويمكن ان يدفع الاول بأن تمام النقض لا يتوقف على قولهم بأن العلم أو العالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفي فيه أنهم يوجبون مقارنة أحدهما لحدوث الفعل دون بقاءه فقول الناقض بتأثير العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثاني ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يعقل تأثيره في شيء فليس تأثيره عندهم إلا في حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقتض في النقض اذ يكفي فيه أنهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزون حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بأنه يجوز ان يكون مرادهم في الصور الثلاث بحال الحدوث الحال الذي يكون الشيء فيه لا موجوداً ولا معدوماً بناء على القول بالحل فيجعل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه أنهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة

(قوله الوجه الثالث) فإن قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت

(يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته أزلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة أيضا (أجيب) عن ذلك (بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) أي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم أعني وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكره) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأيد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والحجب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقاتلهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البدئية فلا بد أن يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في

(قوله ممتنعا في القدرة الحادثة الخ) لإجاجة إليه مع أنه مضر للمستدل لان اللازم حينئذ جواز القبلية والمدعى نبوت قبلتها ولعل الشارح أراد بقوله لو كانت القدرة الخ القدرة من حيث هي ولنا اطلاق القدرة في جميع المواضع فاحتاج الى قوله ولو كان ذلك ممتنعا الخ (قوله لكان ممتنعا في القديمة) لمائلته مع الحادثة

[قوله أجيب بأن الفعل الخ] الظاهر من هذه العبارة ما فهمه المصنف من الاعتراف بتقدم القدرة القديمة وبيان سبب التقدم ويمكن أن يقرر بأن الفعل في الازل غير ممكن بل فيما يزال فالقدرة القديمة تتقدم على الفعل في أي وقت فرض وجوده فلا يلزم كون القدرة المتقدمة بخلاف القدرة الحادثة في وقت معين فيلزم من تقدمها على الفعل المحال المذكور حينئذ لا يرد ما أورده المصنف وقد قرر في شرح المقاصد بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا يكون غير مقدور فيه بل فيما لا يزال يتعلق به فتكون القدرة القبلية مع الفعل لان الكلام انما هي في تعلقها به مع الفعل أو قبله وفيه أن الكلام قد تقدم نفس القدرة وتعلقها معا وان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البدئية

انما يتنازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا (قوله أجيب بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا يمكن تعلق به الخ) هذا بناء على المشهور والا فتدسب من الشارح ان أزلية الامكان تستلزم امكان الأزلية بلا محذور على انك قد عرفت ما في تحقيق الشارح نمة ان قلت امتناع الفعل أزلا على تقدير تسليمه لا ينافي أزلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافي لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق

وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وأيضاً) ان امتنع
تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل أزلياً (فالتعلق) أي تعلقها بالفعل (قبله
بزمان) متناه (لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه) أي بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون
القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضاً قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكناً فالعصا
في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها
عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة
في الازل بالفعل تعلقاً معنوياً لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقاً
حادثاً موجبا لوجوده فلا يلزم من تقدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال
بمخذافيه * الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم أن لا يكون
الكافر) في زمان كفره (مكلفاً بالايمان لانه غير مقدور له) في تلك الحالة المتقدمة عليه

[قوله وبذلك ثبت النسخ] فيه أن الكلام في التعلق الذي يترتب عليه الوجود لا في التعلق المعنوي كما
مر من أن القدرة الحادثة توجد حال حدوث الفعل وقد يتعلق في هذه الحالة
[قوله ثم ان القديمة] دفع لما برر أنه يلزم وجود القدرة وتعلقها على انتفاء المقدور
[قوله فاندفع الاشكال بمخذافيه] أي يتممه حيث لا يلزم تقدم القدرة وتعلقها على الفعل وحيث
القدرة أو قدم المقدور ولا وجود للقدرة مع انتفاء المقدور وقوله فالتعلق أي تعلقها بالفعل قبله بزمان
متناه لا يمتنع الحجب لانه مستدل فلا بد لاقباله وما قبله لو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في
الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال فليس بشئ لانه قد عرفت أن ما ذكره في معية
القدرة الحادثة لا يجري في القدرة القديمة

(قوله وأيضاً ان امتنع الخ) لو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية
قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال كما لا يخفى
(قوله الرابع الخ) قيل المناسب لاسل الاشاعة أن يجاب بأن التكليف بالايمان متضمن للتكليف
بتمصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بأنهم يتناولون الكلام خيائياً الى التكليف
بتمصيل القدرة ليلزم التكليف بأمور غير متناهية وغير مقدورة كما لا يخفى وهو بين الاستحالة ثم يمكن أن
يجاب بأن وقوع التكليف يتفرع على ما يسميه بعضهم قدرة وعلى سلامة الاسباب والآلات والقوة العنانية
كما سيأتي لاهل الاستطاعة التي مع الفعل

بل نقول يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وأيضاً أقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخاق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدوراً له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوي كونه غير مقدور وقد فرضنا أنه لا يصلح مانعاً (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق)

(قوله مع الفعل الخ) سواء كان انيان الامور به اذ الكف غير منهي عنه
(قوله ولو جوز الخ) أي تقدير كون القدرة مع الفعل بناء على كونه ممكناً في نفسه وان كان غير مقدور بالنسبة الى الكافر على ذلك التقدير فلا يرد ان لامتنى لقوله اذ لو جوز اذ هو واقع لان وقوعه عند الاستدلال بناء على تقديم المدة لاعلى السؤال
(قوله فيلزم جواز الخلق المذكور) قيل لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلاً عن عمومته وليس بشئ لان المستدل استدلال على تقدم القدرة ولو لم تكن القدرة متقدمة لزعم عدم القدرة لجواز تكليفه بخاق الجواهر والاعراض التي ليست مقدورة له أصلاً فاجاب أولاً عن الثاني بمنع بطلان التالي وثانياً بمنع الملازمة ومنه يعلم الجواب عن لزوم عدم تكليف الكافر بالايمان لكونه مقدوراً حل كفره وحيث لا معنى للزام كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور

(قوله يلزم أن لا يتصور عصيان) أي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف أي بالاوامر فالحاصل أن التكليف بالاوامر مما لا نزاع لاحد في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم أن يقال التكليف بالنسبة الى النواهي فقط وأما في الاوامر فبالنسبة الى التهيئ اللازم بالنسبة الى العبد فتأمل
(قوله مما ليس مقدوراً له) الظاهر انه يتعلق بالاعراض وقائده ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خاق بعض الاعراض وهو أفعالهم الاختيارية فقيدهم بالاعراض بما ليس مقدوراً لئلا يحتاج الى جعل الوجه الرابع الزامياً ولا الى خلط ما ليس له دخل في المقصود فتدبر
(قوله قلنا يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور انما لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلاً عن عمومته قلنا سرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بخاق الجواهر والاعراض فليتنامل

وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدوراً له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدوراً له أصلاً فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلافها (وبالجملة فكون الشيء مقدوراً الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو) أي ذلك الشيء (متعلقاً للقدرة أو) يكون (ضده) متعلقاً لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدوراً له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافراً بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به وأما ما ذكره من قصة الاعتذار ووجوب قبولها فبني على قاعدة التحسين والتفويض العقلين وسيأتي بطلانها (فروع للمعتزلة) مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقاً وفصل الجبائي بفرزه) أي اخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد) أي لم يجوز اخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة

(قوله على مذهبهم) وهو لتعنتها على الفعل

(قوله هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتعلقها ببناء على ان تعلق القدرة ليس علة تامة للواقع بل لا بد معه من ارتفاع المانع وتحقق الشرائط فلا يرد ما قيل ان قاعدتهم من تقدم القدرة وتعلقها يقتضي جزم الكل لوقوع اخلو المذكور وما قيل في الجواب عن الايراد مرادهم جواز اخلو زماناً معتداً به وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعي لجواز كون التقدم اما سبق الفعل في الآن الثاني فع كونه بعيداً عن العبارة ينفيه ما سيجيء من انهم اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة

(قوله ومنعه عند عدمه) لتحقق مقتضى وارتفاع المانع فلا بد من تحقق المقدور

(قوله دون المولدة) لان الأفعال المولدة قد لا ترتب على المباشرة كما في الضرب فانه قد يولد الالم

بعدم قابلية الحل

(قوله لكن تركه بالتلبس) قيل جعل ترك الايمان مقدوراً وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان ببناء على كون الايمان مقدوراً في الجملة لمساواة سادراً عن بني نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشيء بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شأن جالسه المقدورية فتأمل

(قوله الاول هل يخلو القادر الخ) حاصله انه هل يجوز أن يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه شيء من مقدوراته مع قطع النظر عن كونه قدرتها متعلقة بشيء منها أم لا وقد يقال قاعدتهم تقتضي جزم الكل لجواز اخلو بل وقوعه كما في أول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا أن يقال مرادهم

وجوزة في الافعال المولدة وقد بين أن القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة
 * الفرع (الثاني) أنهم اتفقوا على أنه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه
 (الى آلة كالقائمة بالحمل) أي كالافعال القائمة بعمل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج)
 في وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) أي كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر
 بتحريك اليد وعند الاشاعرة أن القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها * الفرع (الثالث)
 اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة) أي يستحيل أن توجد القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدورها
 أصلاً لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (ف قيل القدرة) الحادثة (تتعلق بالفعل عقيبها) أي
 هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثانية الا

(قوله وقد بين الخ) فلا يصور هذا الاختلاف على مذهبهم

[قوله مثل حركة الحجر) فكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعة بالباشرة الا أن
 الاول بلا آلة تعلق القدرة التي في البدنيات لا يتوسط اليد وليست الحركة الثانية بمولدة من الاولى اذ
 لا تتعلق لهما الا توجد بدون قصد واخذ الحجر والمولد ما يوجه فعل آخر سوا، كان قصد الفاعل أو لم يقصد
 [قوله لا تتعلق بما في غير محلها] لان التعلق مع الفعل والفعل الخارج لو وجد بعد موت القادرو من هذا ظهر
 كون الانقسام فرعاً لتقدم القدرة وقوله أي يستحيل أن يوجد الخ اشارة الى أن المراد بعدم البقاء
 استحالة وجودها مطلقاً

(قوله في الحالة الثانية) متعلق بالمقدور أي حال كونه في الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لان التعلق في
 وقت وجودها وكذا قوله في الحالة الثانية متعلق بقوله به أي المقدور في الحالة الثالثة

جواز الخلو زماناً ممتداً في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعيه لجواز كون التقدم آناً بأن يعقبه
 الفعل في الآن الثاني فان قلت بعض المعتزلة وافقونا في أن القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو
 ومراد الشارح بمذهبهم في القدرة الحادثة القول بتأثيرها لا بتقدمها قلت لا يلائمه السباق لان الفروع
 فروع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى

(قوله وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة) فان قلت قول الاشاعرة يكون حركة اليد مكتوبة لذاتها
 بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما أثر لتحريك القائم به تحكماً والا فافرق قلت مقدورية الخارج
 مبنية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد نفوه بالدليل من قبل
 فظهر الفرق

(قوله أي يستحيل أن توجد الخ) اشارة الى أن المراد بإبقاء مطلق الوجود

(قوله فلا تتعلق به في الحالة الثالثة) الظرف أعني في الحالة متعلق بضمير به لكونه متضمناً لمعنى
 الوجود كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا لتعلق لقصد المعنى

في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) أي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها وليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (الفاعل في الحالة الاولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه (يفعل وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (في) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (في) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتز) يقال (يفعل مطلقا) أي في الحالتين معاً وما ذهب اليه أبو هاشم أقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا أطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتز اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال * الفرع (الرابع قال) أبو الهذيل (العلاف القدرة على أفعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على أفعال الجوارح) يجب أن تكون (قبلها) قال الآمدي هذه وأمثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها بأوائل النظر فيها والاستغناء بها تضييع لزمان في غيرهم فلذلك أعرضنا عنها * المقصد السادس * الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعاً عنه (منه) الاشارة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) أي بكون الممنوع قادراً على

(قوله الا في الحالة الثانية) يتعلق بقوله به فلا يتعلق بغيره وهكذا فيما بعده
(قوله حقيقة في الاستقبال) في الحالة الاولى يقال بفعل وفي الحالة الثانية يقال ما يدل على الحقيقة بصيغة الماضي فان الشائع في التعبير عن المحقق في الكلام التبليغ
(قوله المقدور) أي ذات المقدور لامن حيث انه مقدور فان المرتضى عاجز أي ليس له قدرة على

(قوله والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال) فيه بحث لان هذا انما يصير وجهاً للتعبير بصيغة المضارع في الحالة الاولى للتعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية التي هي حالة وجود الفعل والا قرب في توجيه كلام الجبائي هو ان تعلق القدرة عنده عين الفعل والایجاد انتدم على وجود الفعل فالتعلق الحالي إيجاد حال عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل إيجاد ما مضى واما ابنه وابن المعتز فقد جعلوا التعلق غير التأثير والإيجاد فصلاً

(قوله يضاد القدرة دون المقدور) أي دون ذات المقدور وان كان تضاده من حيث انه مقدور وانما

الفعل (المعزلة) وفرقوا بين المعجز والمنع حيث (قالوا المعجز يضاد القدرة) دون المقدور (والمنع) بـمكسسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وبنافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالتسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (أو) وجوديا (مولداً لضده) أى ضد المقدور كلاعتمادات السقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (أو) كان (عدميا) كإنتفاء شرط من شرائط المقدور مثل إنتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيّد) أي قالوا لو لم يكن الممنوع قادراً على ما منع منه لم يكن فرق فيين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلاً وبين المقيّد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بأن المقيّد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا أيضاً ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادراً على الحركة كما كان قادراً عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة) حال القيد الذي ليس هو ضداً لها فوجب بقاء قدرته قطعاً (و) الجواب عن الاول أن يقال (عندنا لا فرق) بينهما (الا ما يعود الى جريان المادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) منع القدرة (فيه) أى في المقيّد حال ارتفاع

الحركة مع حصولها اضطراراً

(قوله والجواب عن الاول الخ) منع لقول المستدل وليس ذلك الا بأن المقيّد قادر على الحركة دون صاحبه أي لا نسلم انحصار الترادف بينهما باعتبار وجود القدرة وعدمها لم لا يجوز ان يكون بجريان المادة بخلق الفعل والقدرة في المقيّد الا أن ارتفاع قيده معناه دون الآخر لان ارتفاع زمانية أعني المعجز أو ملزومه غير معناه الا أنه عبر عنه بصورة الدغوى ترويحاً للمنع وإشارة الى أنه مبني على ما تقرر عندنا من ان الزمن عاجز دون المقيّد وان كان له منها غير قادر

قالوا المعجز لا يضاد ذات المقدور لان المحرك يده بالاختيار اذا عرض له حالة حركتها ارتعاش فذات المقدور أعني الحركة باقية بالاضطرار

[قوله لا فرق بينهما الا ما يعود الخ] أى لا فرق بوجود القدرة في أحدهما دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية في أحدهما وهي المعجز دون الآخر فالخصر اضافي وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار أيضاً وحاصل الفرق الذي ذكره المستفتان زوال القيد معناه دون الزمان وبناء على ذلك حصول الفعل من أحدهما معناه دون الآخر

التقيّد فإن هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) أي عدم جريان المادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فإن ارتفاع زمانه غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثاني أنا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال التقيّد (فإن الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيداً وخافها فيه حال كونه مطلقاً ماشياً (ولا حاجة) لانتفاء القدرة في التقيّد (إلى طرو ضد) من أضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه (و المقصد السابع قال الشيخ) وأكثر أصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (إنها) أي القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا إن القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقاً) سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معاً ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد وذلك لأنها مع المقدور ولا شك أن ما نجمده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجمده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراتها)

(قوله لو جوب الخ) ويلزم وقوع المكسوب في محل القدرة

(قوله ولا على سبيل البدل) بأن يتعلق أحدهما ابتداء بدل التعاقب بالآخر وأما التعاقب بأحدهما عقيب التعاقب بالآخر فلا يقال له على سبيل البدل بل على التعاقب وخلاف المذهب فإنه يستلزم أن يكون القدرة على الثاني قبله

(قوله ولا شك أن ما نجمده الخ) فيه أنه إن أراد المغايرة بينهما بالذات فمتنوعة وإن أراد المغايرة بينهما باعتبار الشرائط والآلات فلم يمكن لا يثبت المدعي وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما

[قوله والالزام اجتماعهما لوجوب مقارنتهما الخ] لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من أن القدرة الحادثة لاتتعلق عند الاشاعة بما في محلها ثم إن هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمتاخر أيضاً وذلك ظاهر

(قوله ولا على سبيل الخ) سواء كان معنى البدلية أن كلا من الضدين منفرداً عن الآخر بجوز تعلق القدرة به ابتداء أو كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فإن قوله ولا شك الخ يدل على نفيها وأما تجويز كثير من أصحابنا لتعلق على البدلية مع قولهم بأن القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الأول لا الثاني والالزام القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل

(قوله وقالت المعتزلة) برد عليهم أن السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معاً أن تكون القدرة انتعامة بالعلم متعاقبة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من أن السهو ليس بمقدور كما يجده من نفسه عدم القدرة على الألوان والطعوم فإن أجابوا بأن السهو عدم ملكة للعالم

المتضادة وغير المتضادة (وقول أبي هاشم) من بينهم (متردد) تردداً فاحشاً (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاقتادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و) قال تارة أخرى كل واحدة منهما أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى) (و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التي هي أفعال القلوب والجوارح (جميعاً غير أن كلا) منهما (لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة) أي يتمتع إيجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لئلا يندم الآلات والبنية المختصة المناسبة لتلك الأفعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها) (مما) (دون) القدرة (المضوية) فانها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب (وقال ابن الراوندي) من الممتزلة وكثير من أصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لا معا وأجمعت الممتزلة على أنها) أي القدرة الواحدة (تتعلق بالمتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الأزمنة والاقوات (مع اتفاقهم) بأسرهم (على أنه لا يقع بها) أي بتلك القدرة الواحدة (مثلان في محل) واحد (في وقت) واحد

[قوله كالاقتادات ذات النظرية المقدورة

[قوله وكذا الارادات المقدورة) وغيرها من اتصاف القلبية بالحاصلة بالاختيار

[قوله من جنس واحد) أي من نوع واحد لان المتماثلات من نوعين كالحركات المتماثلة والسكون المتماثلة

لاخذ له قلنا بعد النزول عن لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقتم على أن العلم وجميع الأعراض لا تنفي الا بطريان ضد عليها بالمعنى المتعارف فيازمكم ان لا ينفي العلم بطريان السهو وللمعتزلة عن هذا الالتزام اختلافات مذكورة في ابتكار الافكار لا يناسب ذكرها في هذا المختصر

(قوله من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الأزمنة) أي الموجودات على التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما أشار اليه الشارح في ثالث مباحث الحرارة فان قات المتماثلات لا تكون الا من جنس واحد اذ المتماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد قات فائدة هي الاشارة الى أن تماثل المتماثلات التي يجوز الممتزلة تتعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لا بالنسبة من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسبة الى رابع فليس مرادهم جواز تتعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون وذلك السكون أيضاً مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين

(وانهم) أي المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تماق القدرة بالضعدين (الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) أي طرفي الفعل المقدور (ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل) وتركه الذي هو ضده ومناقضه (فهو مضطر) وماجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) أي على كون المكاف قادراً متمكناً من الفعل (بليت النسوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والعالية واذا ثبت تماقها بالمتضادات فتماقها بتغيرها أولى وأجيب عن ذلك بأنه ان أريد بكونه مضطراً ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان أريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواء فهذا عين ما ندعيه ونلزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطراً فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى أخرى فإنه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع أنه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الأمدى ولئن سلمنا أن القادر على الشيء لا بد أن يكون قادراً على ضده فلنا جاز أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها

[قوله وتركه] غطف تفسيرى لعدم الفعل اشارة الى أنه ليس المراد منه عدم الفعل الازلى بل تركه سواء فسر الترك بكف النفس أو بعدم الفعل قعداً
[قوله وهي القوة الح] اعلم انه ثبت من الدماغ والنخاع عصب ومن المعظم الذي يراد حركة وابطا فاما التقي العصب والرباط تشيا شغلا دقا وبجس الفرج الواقعة بينهما لحا آخر وبذلك الغشاء ويسمى ذلك الجسم للركب من العصب والرباط الجسم الاخر والغشاء غشلة ثم ما يبرز من العصب والرباط ينتقل فيصير جسما واحداً في الحس متوسطاً بين لين العصب وصلابة الرباط. ويسمى الوتر وقائدتها ان يجذب عند عقاص العضلة فينقبض العضد المراد تحريك وليترخي عند تبساط حائدة الى وصفها الاول أو زائدة منه على مقدارها في طولها حال كونها على وضع المطلوب فيه العضو

[قوله وهي القوة العضلية] قال في بحث الحروف المضبوطة من شرح الماخص العصب جسم منبته الدماغ والنخاع وهو أبيض لين في الانعطاف صلب في الاتصال خلق ليتم به للاعضاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط ومن ليفهما ومن اللحم الحاشي في خللها والغشاء لها وهي انا تصاب حدث الوتر وهو الملتصم من الرباط والعصب التافذ منها الى جانب العضو فيتشنج فتجذب العضو واذا تبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو

ارادة أحد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولا شك أن نسبتها) أي نسبة هذه القوة (إلى الضدين سواء) وهي لبل الفعل (و) القدرة (إطلاقاً) أي (على القوة المستجيبة لشرائط التأثير) برمتها (ولا شك أنها) أي القوة المستجيبة (لا تتعلق بالضدين) معاً (ولا اجتماعاً في الوجود) بل هي (أي القوة المستجيبة) بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور (الآخر) وإن كانا متضادين أو غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المتبعة في وجود القديرات المختلفة فإن خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يمين وجودها من بين القديرات المشتركة في تلك القوة المجردة لا تري أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لأن وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الأشعري (أراد بالقدرة القوة المستجيبة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين (والمتمثلة) أرادوا بالقدرة (مجرد القوة) العفوية فذلك تألوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (ونبه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال أنه أراد بالقدرة القوة المستجيبة لشرائط التأثير وقد يقال أيضاً يلزم من تفسيرها بهذه القوة

[قوله ولعل الشيخ الأشعري الخ] فيه أن الدليل الذي نقله فيما سبق عن الشيخ يدل على أن أصل القدرة عنده مع الفعل راجعاً إلى الدليل الأول المنقول فيما مر عن المعتزلة من لزوم تحصيل لوثم لدل على أن القدرة المستجيبة قبل الفعل فما ذكره الإمام محاكمة من غير تراش الخصمين

[قوله وتوجيهه الخ] والجواب أن القدرة المستجيبة لشرائط التأثير القدرة المستجيبة لما يكون معها الفعل فالمراد التأثير بآدى الرأي

(قوله وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) فإن قلت لعل الإمام أراد شرائط تأثير المؤثر الذي هو الله تعالى فإن لتأثيره شرائط عادية إذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الأمر قلت عبارة الإمام في المباحث الشرقية وفي سائر كتبه صريح في اعتبار تأثير قدرة العبد حيث قال فيها وإن أراد القوة التي انضم إليها مرجع حتى صارت مؤثرة في أحد الضدين وقال في المائمه في تحقيق كون القدرة مع الفعل أوبعده والتحقيق أن أردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجابتها جميع الأمور المعتبرة في المؤثرية استحالة تأخر الفعل عنها اللهم إلا أن يكون إطلاق التأثير مجازاً باعتبار جري العادة لتحقيق الفعل معها بلا تختلف عادة فصار الحاصل أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا تتعلق بالضدين وبدونها تتعلق بهما

أن يكون إطلاق القدرة على أفرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشئ لأن مفهوم القوة
المنجممة مشترك بينهما وإن كانت هي في أنفسها متخالفة بالماهية أو الخوية نحو المقصد
الثنائي كالمعجز غرضي (وجود) (مضاد للقدرة) باغراق من الاشاعة وجود المعجزات
(خلافاً لابي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب الى أنه) أي المعجز (عدم القدرة) واني
كونه معنى موجوداً مع أنه معترف بوجود الاعراض (و) خلافاً (الأصم) فإنه نقي كون
المعجز عرضاً موجوداً (من حيث) أنه (نفي الاعراض) مطلقاً (لنا) في اثبات كونه وجودياً
(التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) من الفعل فإن كل عاقل يحد من نفسه التفرقة
بين كونه زمناً وكونه ممنوعاً من القيام مع سلامته وما هي إلا أن في الزمن صفة وجودية
هي المعجز وليس هذه الصفة في المنوع (ولأبي هاشم أن يجعلها) أي التفرقة الضرورية
(عائدة الى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في المنوع فإن المنوع قادر على رأيه كما مر
قال الامام الرازي لادليل على كون المعجز صفة وجودية وما يقال من أن جمل المعجز عبارة
عن عدم القدرة ليس أولى من العكس ضئيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يعم دليل على

[قوله وما هي إلا أن في الزمن الخ] اذ ليس ذلك لوجود القدرة في أحدهما دون الآخر فلا
يخالف هذا ما تقدم من ان الفرق بينهما بجريان العادة بخلاف الفعل والقدرة في أحدهما دون الآخر
فتدبر فانه مما زل فيه بعض

[قوله وما يقال الخ] أي في الاستدلال على وجود المعجز
(قوله ضئيف لانا نقول الخ) لو قرر ما يقال هكذا بأن كون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً ترجيح
بلا مرجح فلما ان يكون كل منهما عديمياً وهو باطل اذ لا تقابل بين العدييات فيكون كلاهما وجوديين
فيكون المعجز وجودياً اندفع الضعف وصار قوياً لان السلامة عدم الآفة فتكون الآفة وجودية اذ لا

(قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) لا يقال تلك التفرقة يحتمل أن تعود الى العادة
بخلاف القدرة مع الفعل في المنوع دون الزمن كما مر في المقصد السادس جواباً عن استدلالهم على كون
المنوع قادراً بدعوى الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع
النظر عن العادات وفرض الخلق دفعة ان قلت فليؤخذ لا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد لانه في الفرق
بوجود الصفة الوجودية أعني المعجز في الزمن دون المقيد قلت حصر الفرق هناك في جريان العادة اضافي
كما ينهك عليه نعم لو استدلووا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات تعين حينئذ الجواب بان تلك التفرقة
بالنسبة الى وجود المعجز في الزمن دون المقيد وقد أشرنا اليه أيضاً
(قوله وما يقال) أي في الدليل على كون المعجز صفة وجودية

أحدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالمعجز
حينئذ عبارة عن آفة تعرض للأعضاء وتكون القدرة أولى بأن لا تكون وجودية لأن
السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتدبير
أو بما هو عليه ويجعل المعجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كمنع القدرة وجودية والجز
عدميا وان أريد بالمعجز ما يتعرض للتعرض بفتنة حركة الارتماش عن حركة الاختيار
فالمعجز وجودي ولعل الاشاعة ذهبوا الى هذه المعنى خشكوا بصوابه وجوديا (ثم قال
الشيخ) أبو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه (المعجز انما يتناق بالوجود) دون المعلوم
على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن التعمود) الموجود (لا عن القيام) المعلوم (فان التعلق
بالمعلوم خيال محض) لا عبرة به أصلا واختار على هذا القول أن المعجز لا يسبق المعجوز
عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (أنه) أي المعجز
(انما يتعلق بالمعلوم) دون الموجود (والله ذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا) وعلى هذا
فالزمن عاجز عن القيام المعلوم لا عن التعمود للوجود وان كان مضطرا إليه بحيث لا سبيل
له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) أي تعلق المعجز (بالضدين فرع ذلك) أي يجوز على
هذا القول تعلق المعجز الواحد بالضدين وان لم يجوز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لأن
المعجز متعلق بالمعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعاقبة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما

تقابل بين العدميات وفيه ان السلامة عبارة عن كون العضو بحيث تصدر الافعال المطلوبة منه على ما تقتضيه
الطبيعة في وجودية

(قوله فان التعلق الخ) أي تعلق الخارجي بأن يكون الخارج طريق نفسه بالمعدم باطل انه لا بد
قلبية الخارجية من وجود الطرفين في الخارج فلا يرد تعلق العلم بالمعدومات لانه ليس بخارجي كما
أشير اليه أي فيما نقل عن نقد المحصل حيث جعل المعجز بأحد المعنيين عدميا وبالمعنى الآخر وجوديا

(قوله ولعل الاشاعة) انما لم يحمل كلامهم على أن المراد من المعجز آفة تعرض للاعضاء مع انه
يلزم وجوديته على هذا أيضا لان القدرة عندهم وجودي فلو حمل المعجز عندهم على ما ذكره لكان
ينبغي أن تكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما أشار اليه

(قوله فالزمن عاجز عن التعمود) قيل معنى معجزه انه لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بأن
غايتة حينئذ هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر انه لا ينافي القدرة كيف ولو نفاه لزم كون المقيد عاجزا
الاهم الا أن يلتجأ الى دغوي الضرورة وفيه ما فيه

فيه وكذا يتقدم المعجز على المعجوز عنه في هذا القول وأما على القول الاول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت (متمم القول الاول) الذي هو الاصح (انه) أى المعجز (متمم القدرة) في جهة التعلق (فتعلقهما واحد) والا لما تضادا في التعلق (والقدرة متممة بالموجود) كما مر فيكون المعجز متمما به أيضاً ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادنا كان متممتهما واحداً اذ لو اختلف متممتهما لم تضادا (و) متمم القوا (الثاني) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام) مع أنه معدوم قال المصنف (ولو قيل) في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق المعجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتعدي بمعارضة القرآن) أى يلزم أن لا يكون المتعدي بمعارضته عاجزاً عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزاً عن عدم الاتيان بمثله (وأنه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المقول) أيضاً لان العقل يحكم بأن المعارضة انما تكون بالامثال لا باعدادها (لكان حسناً) جداً (ويمكن الجواب) عن الاستدلالتين (بأن المعجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (واصفة) وجودية (تستغيب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتضى فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ يبي قوليه على هذين المعنيين كما أشير اليه (والمقصد التاسع) المقدور هل هو تبع للعلم أو للارادة للمعتزلة فيه خلاف فن قال) منهم هو (تبع للارادة فلأنه) أى كون المقدور تبعاً للارادة (حقيقة القدرة)

[قوله المقدور الخ] أى المقدور أيضاً وكذلك العلم والارادة هل هو واقع على طبق العلم أو على طبق الارادة لان كل مقدور كذلك حتى بنافى قوله ماسيجى في بعض المعتزلة في ان فعله النائم مقدوره ولا علم له فلا يكون على وفق الارادة

(قوله فتعلقهما واحد) فيه بحث لجواز ان يتعلق بالواحد الذى هو القيام غايته ان تعلق القدرة يقتضى وجوده بخلاف تعلق المعجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضى الوجود بخلاف تعلق الكراهة

[قوله اذ لو اختلف متممتهما لم تضادا] فان قلت يجوز ان يقتضى اتعلاقان الوجود فيتمتلك الضدان بالضدين قلت كلامه هنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضى الوجود

(قوله والاجماع على عجز الزمن عن القيام) قيل ولناصر القول الاول ان يقول عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه

ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعاً للارادة قطعاً (ومن قال) منهم هو (تبع للعالم فلان صاحب المنفعة) في صناعة زاو لها مدة مديدة (يصدر عنها أموال) منحة متعنة (لا يصد عنها) أي لا يقصد تنافيل أجزائها ولو قصد عالم لم يوجب على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكتاب) الخالق (يراعي دقائق) كثيرة (في حرف واحد) بلا قس... اليها (ولو لاحظها) وقصدت اليها (لغناه كثير منها) وأما الاشاعرة فقد حكموا بأن مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بزرادته المتعانة بتفاسيلها في المقصد المنسرح هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ قبل النائم مقدوراً له أو ليس ضدّها لجواز أن يكون فله مقدوراً له فنقول (اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتعنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحركة (القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (قليل هي مقدورة له) وان كان لا علم له بها فان النوم لا يعضد القدرة

(قوله ومقتضاها) يعني ان في المتن تسامحاً حيث جعل التبعية حقيقة القدرة والمراد لانها مقتضاها (قوله صفة تؤثر على وفق الارادة) أي حالها التأثير على وفق الارادة اذا تعانت بالمراد لانها لا تؤثر الاعلى وفق الارادة ألا ترى ان من أحاط به بناء من جميع الجوانب بحيث يعجز عن التقبّل قادر على الكون في مكان من غير ارادة بل مع كراهة (قوله هو تبع) بمعنى وانها ان جامع الارادة في المقدور الاختياري الا انها تابعة للعالم دون الارادة بدليل الوجود المقدور الاختياري الصادر عن صاحب الملكة تابعاً للعالم مع انتفاء القصد عن تفاسيل أجزائه (قوله يصدر عنها الخ) يمكن ان يقال ان صاحب الملكة قصداً بسيطاً هو مبدأ القصد المتعلق بتفاسيل أجزاء الفعل كما ان له علماً بسيطاً هو مبدأ للعالم بتفاسيل أجزائه فالفعل صادر على طبق الارادة المتعانة بالأجزاء في ضمن ارادة الكل وأما قوله ولو قصدنا الخ فنقول الحال في العلم كذلك فانه لم لاحظها تفصيلاً لم يوجد ذلك الفعل على تلك الوجود من الحسن والاحكام (قوله على امتناع صدور الافعال الخ) فان اتقان الافعال الكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف القليلة فان اتقانها يجوز أن يكون اتفاقاً

(قوله وان كان لا علم له بها) والارادة والقدرة ليست تابعة للعالم والارادة في جميع الافعال بل الصادرة عن قصد كما عرفت وما قيل من انهم لو استدلوا على ثبوت علمه تعالى بانه قادر وكل قادر عالم لان القادر

[قوله قليل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها] فيه بحث لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كنف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القديم عند محقق المتكلمين كما سيبي في الالهيّات وما جوزه من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم لبعيد لان البيان المذكور يرمي القليل والكثير وقد يقال في الجواب لعلمهم يقولون بقيام الشهور بجزءه وقيام النوم بجزءه آخر كما بقوله الاستاذ وفيه نظر

مع كونه مضاداً للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال الاستاذ أبو اسحاق هي غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات (وتوقف القاضى) أبو بكر وكثير من أختابنا وقالوا لا قطع يكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدى قد ندعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انه تفرق بين ارتعاد يده في نومه وبين قلبه وقبض يده وبسطها كما تفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها في حق اليقظان وهو بعيد عن المقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضى نوع حزاة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا

ما يكون فعله من قصد واردة ولا يتصور ذلك بدون العلم فانما يدل على أن كل قادر لا بد أن يكون عالماً مسبقاً لان كل ما يتعلق به القدرة يجب أن يكون معلوماً ومراداً ولم يثبت بهذا الدليل عموم علمه تعالى فتدبر فانه قد زل فيه أقدام

(قوله غير مقدورة له) بل هو سادرة عن الطبيعة بحسب عروض العوارض وانما اتفاق مكتسبة والاولى مقدورة لان الكسب تعلق القدرة على وفق الارادة ولا ارادة فيها ولا شعور (قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها) أي التشكيك في الفرق تجويز ثبوتها قال كلام على حذف وكلمة في التعليل

(قوله لكن فيه من مذهب القاضى) كلمة من ابتدائية متعلقة بحزاة يعنى أن ما ذكره يدل على نفي الجزم بكون أفعال النائم ضرورية ولا يدل على نفي التوقف لجواز أن تكون اليقظة شرطاً في الاكتساب والنوم مانعاً فلا يلزم من الجزم بثبوتها في اليقظان الجزم بثبوتها في النائم

لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمدعى ان الذى يقوم به القدرة لا بد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل

(قوله وقال الاستاذ أبو اسحاق هي غير مقدورة له) أي الافعال الخارجية غير مقدورة له فلا ينافى ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك النائم أيضاً مقدوراً كأدراك اليقظان والاضطرار في دفع المناقاة ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها

[قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها في حق اليقظان] أراد التدوية في الضرورية وعدم المقدورية كما أنه المراد بالتدوية بينهما في النائم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك المدعى بعدمه عن المقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لانفس التدوية لان المتبادر حينئذ ان التدوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المقول وليس المراد هذا فكان مراده التشكيك الثابت في تسويتها فان التدوية

يكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلاً مكتسباً في حق المستيقظ فإن الاستيقاظ شرط
في الاكتساب أو النوم مانع منه ولذا كان لتمام أن يقول إذا كان النوم مضاداً للمهم وباق
الادراكات فماذا نقول فيما يراه النائم ويذكره بالبدن والسمع وغيره مما يشتر في جوبه بقوله
(وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين) أي جوهرياً (أما عند المعتزلة فإما تعد شرائط
الادراك) سنة النوم (من المثابة والنبات الشماع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية
الخصوصية) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه
النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والالوهة الباطلة
(وأما عند الاصحاب اذا لم يشترطوا) في الادراك (شيئاً من ذلك) أي مما ذكر من
الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلأنه) أي الادراك في حالة النوم (خلاف المادة) أي لم
يجر عادة تعالى بخلق الادراك في الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد الادراك) فلا

(قوله فخيال باطل) أي نجمله احساساً بشيء وليس ذلك باحساس لان انتفاء شرائطه الحقيقية أو العادية
وهذا لا ينافي كونه حكاية عن أمر ثابت في نفس الامر موجباً لعله بعد التمييز كالحكايات المخترعة
للمعارف الحقيقية كقصص هاروت وماروت وسلمان وابسال فلا يرد ما قيل ان الرؤيا الصالحة جزء من النبوة
(قوله ولان النوم ضد الادراك) أي قالوا يكون الرؤيا من النبوة
(قوله ولان النوم ضد الادراك) أي قالوا يكون الرؤيا خيالا باطلاً بناء على قولهم فالنوم ضد الادراك
فلا معارضة فكيف يقال انه خيال اذ ليس الغرض اثبات كونه خيالا باطلاً

متضمنة للتشكيك في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على ان ايقاع الشك
في التسوية يتضمن تجوزها لان الشك تساوي العارفين فليتهم
(قوله وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين الخ) فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبي
عليه السلام جعل الرؤيا الصالحة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة وشغل بها قبله الرحي ستة
أشهر فكيف تكون خيالا باطلاً الا ان يقال الباطل مطلقاً عند المعتزلة هو كون ما يتخيله النائم ادراكاً
بالبصر رؤية وما يتخيله ادراكاً بالسمع سمعاً وهكذا وأما كون العلم الحاصل في النوم خيالا باطلاً وكون
النوم مضاداً للعلم قائماً هو بالنسبة الى عامة الخلق وأما عند الاصحاب فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة
الخلق يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جريان المادة بخلق الادراك في الشخص وهو نائم له لانه على جواز ذلك
بمطريق خرق المادة كسائر المعجزات والكرامات

[قوله ولان النوم ضد الادراك الخ] فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض
على مصادرة النوم للادراكات التي تتحقق في النائم فالجواب عنه بأنه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة

بجماعه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ) أبو
اسحاق (انه) أي المنام (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه)
في نومه (من ابصار) للبصرات (وسمع) للسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من
الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) أي
في مجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفطة) والقدح في الامور الدائمة
حقيقتها بالبدية (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضدًا) للادراك (لكنه زعم أن
الادراك يقوم بجزء) من أجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من أجزائه فلا يلزم اجتماع
الضدين في محل واحد (وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك
أن الحس المشترك يجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا أخذت صور
المحسوسات الخارجية وأدتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة ثم ان القوة
المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة فرما انطبعت تلك الصورة في الحس
المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن
مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة

(عبد الحكيم)

(قوله المنام) فذلك كبير الضمير بتأويل الرؤيا بالنام
[قوله ادراك حق] أي الاحساس بالحواس الظاهرة والنرائط التي ذكرتم انما هي للاحاس الذي
في اليقظة وهو انما يقتضى وجود متعلقاتها في الرؤيا لاني الخارج
(قوله وقال الحكماء الخ) في الطبى شرح للشكاة قال المازني مذهب أهل السنة أن حقيقة الرؤيا
خلق الله في النائم اعتقادات كخلقها في قلب اليقظان وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا يقظة
ويخلق هذه الاعتقادات في اللازم على أمورياتها في ثاني الحال كالنوم على المطر انتهى والمراد
بالاعتقادات ما يعم المتخيلة والمتعققة ليشمل القولين المذكورين في المتن أعني كونه خيالاً باطلاً أو
أراد لاحقا

[قوله بجمع المحسوسات الخ] فهو كخصوص الغيب في خسة انوار
[قوله فان الحواس اذا أخذت صور الخ] اذ ليس هذا آلة للحكم السابق ولا تفسير الا أن يحمل على
التعقيب المذكور

[قوله وأدتها الى الحس الخ] معنى التأدية حصول مثالها في
[قوله صارت الخ] لان المشاهدة بوجود الصورة في الحس المشترك كما في التعللة النازلة والشمعة الجواله

المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها لما تفرقت عن هذا الفعل أعني رسم
الصور في الحس المشترك الا أن هناك أمرين صارفين لها عن فعلها أحدهما توارد الصور
من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي
تركبها المتخيلة فيعوق بذلك عن عملها لعدم التماثل وتناهيها تسلط العقل أو الوهم عليها بالضغط
عند ما يستعملها فتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما تفرعت لفعلها
وظهر سلطانها في التصوير ولا شك أن الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد

[قوله صارفين لها عن فعلها] بوجود كل واحد منهما يضعف عملها على ما في الشفاء والوجدان لأن
كلاهما يبطل عمل ما بهم فاشكل عليه كلمة أو في قوله فاذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما الخ وفي
قول الشارح وظهر سلطانها إشارة الى ما قبلها
[قوله لم يتسع] من الومع بمعنى العلاقة لا من ضد الغنى على ما فهم فاعترض بان الصور الذهنية
لا تمنع فيها وأجاب بما لا يجدى طائلا وذلك لأن القوى كلها خوارم لنفس واحدة فالنفس اذا حاز الحس
المشترك الى الصور الخارجية واستعملها فيها لا يطبق ذلك لارتسام الصور بالباطنة لعدم صرف النفس اليها
اذ من شأن النفس انما اذا اشتغلت بأمر غفلت عن آخر وتفصيله في كذب النفس من الشفاء
[قوله عند ما يستعملها] أي عند استعمال الوهم والمتخيلة لاحتياجها عند العقل والنوم الى
تفصيل المعاني وتركيبها

[قوله فتعوق بذلك الخ] لعدم التماثل
[قوله واذا انتفى هذان الشاغلان] كما في النوم وان الصور غير واردة عن الخارج والنفس مشغولة
بدفع الكلال الذي حصلت بسبب الحركات الدنيوية والنفسانية في اليقظة
[قوله أو أحدهما] كما في المرض الذي يضعف البدن فالنفس مشغولة بدفعه كما في الخوف الشديد

[قوله لم يتسع لانتقاشه الخ] فان قلت قد مر انه لا تمنع في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية
فكما جاز أن ينتقش النفس بالصور الكثيرة المضادة المتخالفة في المقدار الواردة عليه من الخارج فلا يجوز
انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية وبما يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك
على النفس الناطقة والصور الحسية المرسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل
(قوله واذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما) سياق كلامه يدل على أن كلا من ذينك الأمرين
صارف مستغل كما هو الظاهر فقوله أو أحدهما محل تأمل سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم
أو عن تسلط أحدهما وتوارد الصور من خارج
(قوله اذا نام انقطع عن الحس الخ) والظاهر أن يضم اليه وقت لا يتسلط العقل والوهم عليها بالضغط
حينئذ فيرتفع المانع بالكلية

الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذ عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم
ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه (ويكون ذلك) أى وجد أنه
في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين الأول أن يرد) ذلك المدرك (عليه) أى على
الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهى تأخذ من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات)
من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل في جميع المبادئ العالية والملائكة السماوية ومن شأن
النفس الناطقة أن تتصل بتلك المبادئ اتصالاً معنوياً روحانياً وتنتقش بعمق ما فيها مما كان
أو سيكون أو هو كائن الا أن استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم
أدنى فراغ قريباً اتصلت بها نارتم فيها ما يليق بها من أحوالها وأحوال من يقرب منها من
الاهل والولد والاقارب والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأيتها ولو كانت منجذبة
الهمة الى العقولات لاحت لها أشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلى المنتقش في النفس
(يلبسه) ويكسوه (الخيال) أى القوة المتخيلة (لما جبل) الخيال (عليه) من الحكمة و (الانتقال)
من شئ الى آخر مشابه له بوجه ما (و) من (التفصيل) بين الأشياء المتصلة (والتركيب)
بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صوراً) أى يلبسه صوراً جزئية (اما
قريبة) من ذلك الامر الكلى (أو بعيدة) منه (فيحتاج) في معرفة ما ارتسمت في النفس
على الوجه الكلى (الى التعبير وهو أن يرجع المعبّر) رجوعاً (فمقرباً مجرداً له) أى لما رآه

[قوله مرتسم فيه] أى حاصلة لها اما بالفعل بالبسيطة كما فى العقول كما فى
النفوس الفلكية .

[قوله فى جميع المبادئ العالية] أى العقول على الوجه الكلى
[قوله والملائكة السماوية] أى النفوس الفلكية على الوجه الجزئى على رأي المشائين وعلى النوجيين
عند الشيخ وقوله أدنى فراغ من استعمال القوى المدركة والحركة وانما قال أدنى لان الفراغ التام
يحصل بعد الموت

[قوله من المحاكاة] فى القاموس حكيت فلاناً وحاكته شابهته أى محاكات شئ شئاً وجعله شبيهاً به

(قوله يلبسه ويكسوه الخيال الخ) ولما كان أكثر أمر الحس المشترك أن يرتسم الصور فيه من الخارج
حكم الزوم عليها بذلك ويحتمل أن تكون الجزئيات المرتسمة في الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه
من النفوس الفلكية

النائم (عن تلك الصور) التي صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة أو بمراتب علي حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة (ما أخذته النفس) من العقل الفعّال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) أي فيما أخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) أي لا يكون هناك تفاوت الا بالكيفية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة) في الرؤيا (الى التمييز) وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه من الوجه (الثاني أن يرد عليه) أي على الحس المشترك لا من النفس بل (اما من الخيال) الذي هو خزانة صور الحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في اليقظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دام فكبره في شيء) وارتسمت صورته في الخيال (براه في منامه) وقد تتركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرسمة في الخيال من الامور الخارجية وقد تفصل أيضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلنا يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجب مرض كشوران خلط) من الاخلاط الاربعة (أو بخار) فان المرض اذا اثار خلطا أو بخاراً أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة

(قوله أي لا يكون الخ) هذا أخذته من المبادئ العالية اما أخذته من النفوس المنطبعة فلا يكون الفرق بالكيفية والجزئية أيضاً لكن النفس حياثذ تكون آخذة لها بتوسط الخيال

[قوله خاليا] أي عن ورود الصور الخارجية

[قوله قلما يخلو النوم عن المنام] في الأساس رأى المنام كذا وفلان يرون له المنامات الخيئة بلانعى

الاول مستعمل في المتن وبلانعى الثاني في النسخ

(قوله واما مما يوجب الخ) عطف على قوله واما من الخيال وهذا ان هما السببان الاكثران وقد يكون من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صوراً في التخييل بحسب الاستعدادات ليست عن تمثيل شيء من عالم الغيب كذا في الشفاء

(قوله وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً) وبهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذبين والشعراء لتعود

منخيلتها بالانتقالات الكاذبة الباطلة

(قوله والمفراوي يرى الخ) طليعة الصفراء حارة يابسة وخبيمة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة

المتخيلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فإن الدهوي يرى في حمله الاشياء الحجر والصفراوى) يرى (النيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمي) يرى (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط أو بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الجنس المشترك (بتسميه) الواردين عليه من الخيال أو بما يوجب مرض أو غلبة خلط (من قبيل أضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تمبيره) بل لا تمبير له (فروع للمعتزلة) متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها) أى مع المائة الاولى (فقل) هو (عاجز عن حملها) أي عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدى وان كان الموجود في أكثر النسخ حملها (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حمل احدهما) أى احدي المائتين (من غير تمبين) وغير قادر على احدهما من غير تمبين أي هو قادر على حمل

(قوله أو غلبة خلط) أى من حيث الكم من غير أن يكون هناك مرض يوجب توافقه فان التلبسة أيضاً موجبة لمحاكاة المستحيلة الخلل الغالب بما يناسبه
(قوله أضغاث الاحلام) والاحلام جمع حلم بالغم ما يراه النائم في نومه والغنى الخلل أى من اخلاط الاحلام ليس لها تأويل

(قوله هذا هو الموافق) وهو محل الخلاف بينهم اذ لا خلاف في عدم القدرة على حمل مجموعها [قوله وقيل هو قادر على حمل الح] فيه أن الكلام في حمل المائة الاخرى بشرط الانضمام مع المائة التي يتمكن من حملها حتى يقال انه قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة غير معينة منها وقوله أى هو قادر لم يظهر لي فائدة هذا التفسير

(قوله وما يوجب مرض أو غلبة خلط) ان قلت كلامه السابق يدل على ان توران الخلط الذي هو عين غلبته يوجب مرض فلا يوجب غلبة خلط هو بعينه ما يوجب مرض للمفرد أو ههنا ليس في محله قلت فايكن بمعنى الواو والتخير في التعبير ومثله كثير في المفتاح أو يراد بما يوجب مرض ما يوجب بواسطه اثاره بخار لا خلط من الاخلاط الاربعة التي هي السوداء والصفراء والدم والباغم بقرينة المقابلة
(قوله أضغاث الاحلام) الاحلام جمع حلم بالغم وهو ما يراه النائم وأضغاثها تخالطها جمع ضغث وأسنه ما جمع من أخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوها للبالغة في وصف الحلم بالبطالان كقولهم فلان يركب الخيل أو لتضمنه أشياء مختلفة

(قوله وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) هذا بناء على ان العجز صفة وجودية أو عدم ملكة

مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة أيضاً (والكل) أي جميع هذه الأقوال الثلاثة (متناقض لأصلهم) ومذهبهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فإن المائة الأخرى معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد فالتقول بأنه عاجز عنها أو غير قادر عليها يناقض ذلك الأصل (فإن قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً بل بشرط وهو (أن لا تتعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة أخرى لكان ذلك مخالفاً لأصلنا المشروط بما ذكرنا (فلنا) في الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) التحرك (وهو مختلف) يعني أن أن المقدور ههنا هو الحركة ومحملها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفاً لذلك الشرط فإن قالوا المحل وإن كان مختلفاً إلا أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في إحدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع إلا بزيادة

(قوله في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات) متخالفة أو متناقضة أو متضادة

(قوله بشرط وهو أن لا يتعلق إلخ) فإنه يستلزم اجتماع اللتين

(قوله فهو لا يقدر على حمل الجميع) أي على حمل المائة الأخرى مع الضمائم بالاولى فإن الكلام

فيه وإذا لم يكن ذلك مقدوراً فلا تناقض لذلك الأصل

(قوله يناقض ذلك) فإن قلت حمل المائة الأخرى مقدور بشرط عدم انضمامها إلى المائة الأولى وهذا القدر يكفي في إيراد ذلك الأصل قلت كلامهم في المائة الأخرى ولو منضمة إلى الأولى لافي مجموع المائتين واعتبار انضمامها إليها لا يخرجها من كون حملها من جنس مقدورات العبد (قوله قلنا في الرد عليهم إلخ) وأيضاً ينتقض ذلك الذي ذكر بالقدرة على حمل أجزاء المائة فإن القادر على حمل المائة قادر على حمل عشرة وعشرة أخرى ضرورة فلو تم ما ذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشرين مثلاً اللهم إلا أن يقال الشرط المذكور شرط وجوب التعلق لأجوازه تأمل (قوله فإن قالوا المحل وإن كان مختلفاً إلخ) لا يخفى أن أصلهم إذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لم ينفع هذا القول إلا أن يبيى على مذهب وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا مطلقاً بل إذا وجد ما يوازي اعتمادات متعلق المقدور فيما له اعتماد وحيلته لم يستقم قوله في الجواب وإن قلتم أنه إلخ لأن مجرد كون المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر أن ما ذكره ههنا ينبت الفرع الثالث فإن للمائتين المتلاصقتين محال مجتمعة لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم

في القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خاق له ذلك الرائد لكان قادراً على رفع الجميع فلنا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فما يقولون في مائة أخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه ممكن من حملها مع حمل الاولى مع أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فلا يجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم أصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين * الفرع (الثاني شخصان يقدر كل منهما) على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه) أي على حمل المائة وحملها مما فقدت الميزة ههنا (فمنهم من قال) وهو أكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل في كل جزء من أجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعداً جداً بل مستحيلاً (ومنهم من قال) وهو عباد الضمير

(قوله أصلكم) من وجوب تعاق القدرة بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط [قوله ففهم من قل الخ] فيه انهم لم يقولوا بوقوعه بمجموع القدرتين بان يكون كل واحد منها في صورة الاجتماع مؤثراً تاماً لان حمل المجموع انما يحمل الآخر فاذا اجتمعا على جزء لا يتجزى فاما ان يقال ليس لشيء منها تأثير فيه مع المجموع وهو ظاهر البطلان لان المجموع ليس سوي القدرتين أو يقال بتوزيع التأثير فيه فيلزم انقسام الجزء

[قوله وربما التزم الخ] بالفرق بين الموجبتين والقدرتين فان القدرة تابعة للإرادة فيجوز أن يريد إيقاع مقدور واحد بالاتفاق وان كان كل واحد منهما كافياً في إيقاعه القدرة الواحدة الخ يعني ان الحركات الواقعة في الحال فبطريق التوليد صادرة عن قدرة واحدة اذ لا دليل على اثبات أكثر منها والحركات الواقعة في الحال المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعدد الاجزاء التي لا تجزي ولا يجوز أن يقع من قدرة واحدة

ابتناؤه على التوليد نقل الكلام الى حمل اجزاء المائة المجتمعة والظاهر في التقرير ههنا ما ذكره الابهري حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بالمائتين المتصلتين حملها واحد لما أمكنهم الانفصال في المائتين المنفصلتين تأمل

[قوله ففهم من قل الخ] الحق أن يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذي وقع واجتماعهما غاية الاسم ان كلا منهما يستقل بحمله في الجملة كما سيحكي مثله في مباحث التوليد من الالهييات لكن لم يقل به المعتزلة فلذا ورد عليهم الرد

والسكبي (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل (تابع)
 الآخر كذلك فلا يثبت لهما ففلان في جزء واحد من المائة المحمولة (ولا يخفى ما فيه من
 التحكم) اذ لا بد أن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا يبدل الى ذلك (فان
 نسبة كل جزء) من أجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من المتأدبين (على السوية)
 فلا يتعين نتي منها لفعل أحدهما الفرع (الثالث) وهو مبني على تأثير القدرة الحادثة
 والتوليد أيضاً (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) (الى جهات
 مختلفة) فيجوز أن يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة أخرى
 وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بأن يضرب مثلاً يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات
 (واما في محال مجتمعة) كأجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات
 متعددة بأن تحرك معا الى جهة واحدة (بل) يجتمع على عشرة أجزاء مجتمعة (متلاصقة)
 (عشرة أجزاء) من القدرة فتتولد على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجتمعة (غير
 القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة أجزاء وبالجملة
 يجب أن يكون عدد القدرة القائمة بالتأدير على التحريك مساويا لعدد الاجزاء
 المجتمعة (والا) أي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء
 الآخر بل جاز أن يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان)
 أي تلك القدرة وذكرها يتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت)
 اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم أن تقدر البتة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة
 وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدي هذا الفرع مما انفق عليه القائلون بالتوليد

[قوله مختلفة] قيد اتفاقي فان الاجزاء المتفرقة بعد الضرب تحرك كل منها الى جهة من الجهات

الاعتبارية وكذا وحدة الجهة المتلاصقة فان تحركها لتلاصقها يكون الى جهة واحدة

(قوله قال الآمدي الخ) يعني أن كل واحد من الاجزاء واقعة بطريق التوليد بتوسط فعل واحد
 مباشر في الصورتين وهو كضرب اليد مثلاً فالقول بوقوعها في حال التفرق بقدرة واحدة وامتناعها حال
 الاجتماع بتحكم والفرق الذي ذكره من لزوم قدرة البتة على تحريك الجبل باطل لانها على مقدمة باطلة

[قوله الى جهات مختلفة] قيل انما خمس الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة

من القدرة الواحدة أبعد من صدورهما الى جهة واحدة لانها أثر واحد فبه على تجويزهم ذلك بطريق
 الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة

وهو من قبيل تحكمتهم الباردة ودعائهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المنفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال أبو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك سببا غير أنا وجدنا أن ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يسهل علينا عند ذلك الاجتماع وهذا الذي قالوه وإن كان حقا إلا أنه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لأعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هناك حركات بمدد الاجزاء لجواز أن يقال يجري عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وأن يقال أيضاً تجاوز التحريك في المجتمعة على وجود قدرة أخرى منضمة الى الاولى من غير أن يكون عدد القدر بمدد الاجزاء ولا يحصى لهم عن ذلك وأما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى تانجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام

(قوله ما يسهل علينا) بحيث لا يقع بقرينة قوله بخلق التحريك حال الفرق دون الاجتماع وفيه بحث لان الغرض في بعض الصور مسلم والمستدل معترف بعدم خلق القدرة لكن الكلام فيما اذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر في حال الافتراق واقع بقدرة واحدة وفي حال الاجتماع بقدرة متعددة وبهذا ظهر بطلان الفرق بما ذكره الجبائي من أن الاجتماع مانع التحريك وان ما ذكره ليس من تمة الفرع الثالث اذ معناه انه بعد وقوع حركة الاجزاء في الجالين بل هو بقدرة واحدة أو بقدرة متعددة بل هو فرع بانفرادها وان جعل الآمدي من تمة قدرة وصدر المصنف فان نظره أدق

(قوله من غير أن يكون الخ) وما ذكرته من أنه ليس بمدد أولى من عدد فباطل

[قوله وهو من قبيل تحكمتهم الباردة] ولله أيضاً مناقضة أصلهم من وجوب تعاقب القدرة الواحدة الحادثة بجميع أجناس مقدورات الخلق

(قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا) فان قلت لهم أن يقولوا توليد القدرة ابتداء أقوى منه بواسطة أو أكثر وفي صورة الاجتماع التحريك للجزء الذي تمة اليد بلا واسطة ولما بعده بواسطة أو أكثر قات يمكن أن تفسر اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحاً جوهرياً مركباً من الجوامر المفردة ويوضع على الكف ويرفع وان لا يمس في صورة التفريق الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجدى الفرق المذكور في جميع المواضع

أجزاء التقيد الى رجليه وهو مبني على أصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام أجزاء التقيد الى رجليه بل جاز أن يكون المنع المعنى مختص بصورة التقيد ولا وجود له فيما نحن فيه من الأجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة أن مانع التقيد لا يزول وان تضاعفت القدرة بخلاف الأجزاء المجتمعة فإنه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر وازية لعدد الأجزاء المنضمة ومما قلناه تبين أن كلام الجبائي من تنمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في أكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) أي من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد) فإنه مانع عن الشيء لأن هو قادر عليه (وهو) أي كون التقيد مانعاً عن الفعل (فرع أن الممدوم مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعاً منه إذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكننا بينا بطلان كون الممدوم مقدوراً بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) أي يكون الاجتماع مانعاً عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حمل مائة من قاذرا على حمل المائة الأخرى) معها وحكم بأنه ليس قادراً على حملها وفيه بحث لأن كون الاجتماع مانعاً من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادراً على حمل الأخرى ممنوعاً منه لا كونه غير قادر عليه (والقصد الحادي عشر) أي من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فإن هذا للبحث من فروع المتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فإن جعل كلام الجبائي من تنمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرماً رابعاً وان جعل فرماً على

(قوله من جواز منع القادر) يعني أن الممنوع قادر

(قوله ومما قلناه الخ) قد عرفت خال ما نقله وان جعله فرعاً رابعاً أولاً

(قوله كما فعله بعضهم) بأن اسقط لفظ الرابع

(قوله ومما قلناه تبين أن كلام الجبائي الخ) سباق الكلام يدل على أن الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الأجزاء المجتمعة وتختلف التحريك عنها لما منع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فيملاحظة هذا التمهيد يصح جعل كلام الجبائي فرعاً رابعاً إلا أن الشارح نظر الى أن الفرع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها في محل مجتمعة فأندرج فيه مذهب الجبائي غاية ما في الباب أنهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد هنا فالجبائي على نفي القدرة على التحريك وتخلله مانع والباقيون على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكرته قول الشارح من تنمة الفرع الثالث

حدة كان هذا فرعاً خامساً وأما جملة مقصداً حادى عشر فلا وجه له (القدرة المحركة بمنة
 وبسرة هل تقدر) وتقوي (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزوه ومنهم
 من منعه للفرق بين الدرجات والرفع ضرورة) فان كل عاقل يحدد تفاوتاً بينهما ويدلم ان
 رفع شئ أشق وأقوي من تحريكه دحرجة (وعليه) أى على للنوع (البهشية) أى الطائفة
 التابعة لأى أبى هاشم (وأوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة
 بمنة وبسرة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لخصر الزيادة الكافية على القدرة
 الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها من المقصد الثانى عشر بل الحادى عشر لما
 عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من وجهين * الاول المزاج وأثره من جنس الكيفيات
 المحسوسة) بالتموه الالامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة
 وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون أثرها وحكمها من
 جنس أحكام هذه الكيفيات الا انه يكون أضعف من أحكامها ولا شك أن أحكام هذه
 الاربع وآثارها من جنسها أيضاً فالمزاج وأثره من جنس الكيفيات للمدوسة (دون القدرة)
 فانها ليست مدركة باللمس وليس أثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس

(قوله بقدرة واحدة) أى بقدرة متعلقة بكل ذلك المحل من حيث هو ولا يحتاج الى قدرة متعددة
 بحسب الاجزاء على ما قال جمهورهم كما مر وعلى هذا اندفع التحكم الذى ذكره الشارح
 (قوله كيفية متوسطة) اما حاصلة عن تلك الكيفيات المنكسرة أو فائضة على المركب بعد انكسارها
 على اختلاف بين الاطباء والطبيعيين

(قوله وهى في الحقيقة من جنسها) وان كان في الظاهر مخالفة لها من حيث ان الكيفيات الاربع
 تؤثر باللاقاة بظاهر البدن بخلاف المزاج فانه يؤثر بالملاقاة بالباطن
 (قوله دون القدرة الخ) اشارة الى الكبري فهو استدلال بالشكل الثانى بوجهين الاول ان المزاج
 من جنس الكيفيات الاربع ولا شئ من القدرة كذلك فلا شئ من المزاج بقدرة فلا شئ من
 القدرة بمزاج

(قوله لان المزاج كيفية متوسطة) كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء
 وأما عند الحكماء فكيفية أخرى حادثة عند الانكسار التام
 (قوله فليست القدرة نفس المزاج) قد يقال يجوز أن يكون المتبوع واحد باعتبارات مختلفة نوايع
 متبوعة فتغاير النوايع لا يستلزم مدد المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليل التمدد اختلاف الآثار وأما
 اذا جعل كون أحدهما ممدواً دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيداً له فلا وقد يستدل على

المزاج بل هي كيفية تابعة له (الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من أصابه لغوب واعياء يصدر عنه أفعاله بقدرة واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج (المقصد الثالث عشر) بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع أولاً للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يصدر عنه أفعال شاذة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازماً أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان اذا شاء ففعل واذا لم يشأ لم يفعل وأما اللازم فهو أن لا يفعل عن الشيء بسهولة وذلك لان مزاويل التحريكات الشاذة اذا انفعل عنها صدمه ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللا انفعال دليلاً على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللا انفعال ثم أن للقدرة وصفاً هو كالجنس لها أعني الصفة المؤثرة (قوله المبدأ وهو القدرة) كونها مبدأ باعتبار ان القوة بذلك المعنى هي القدرة الشديدة فكانت

القدرة مع وصف الشدة

(قوله أعني الصفة المؤثرة) فان أريد بالصفة ما يعم الجوهر والعرض كان شاملاً للطبيعة والصور والنوعية

كاس وان خص بالعرض فلا

التعدد بان المزاج يوجد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تفايرهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود

(قوله قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان قلت المانع هو التثقل قلت بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال التمسك في تحقق القدرة فيمن أصابه الاعياء هو الوجدان فليتمسك به في المغايرة من أول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج مدركا بالوجدان

(قوله أن يصدر الخ) المراد من الباء السببية القريبة التي يتبادر منها فلا يصدق التعريف على مبدأ هذا المعنى أعني القدرة المطلقة

[قوله أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان الخ] قال رحمه الله تعالى القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا تختص بمبدئيه بمعنى يمكن به صدور الافعال الشاذة قطعاً وليس مراده الاختصاص أيضاً بل بيان مبدئيتها ثم قل والحاصل أن القوة هي القدرة الكاملة ومبدؤها أصل القدرة وهذا وفي تفسير القدرة بالسكون المذكور مسأحة لانه اعتباري بخلافها فالمراد صفة بها السكون

(قوله فلا جرم صار الانفعال دليلاً على الشدة) لا يخفى أن وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود اللازم الا أن يثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها هنا فلا قرب أن يقال الصفة يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة

(قوله أعني الصفة المؤثرة) لو بدل الصفة بالامر ايظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان أولى

في التير ولما لازم هو الامكان لان القادر لما صبح منه أن يفعل وصبح منه أن لا يفعل
كان امكان الفعل لازماً للقدره فتقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون
للأبيض انه أسود بالقوة أي يمكن أن يصير أسود وسموا الحصول والوجود فعلاً وان كان
في الحقيقة انفعالا بناء على أن المعنى الذي وضع له لفظ القوة أولاً كان متعلقاً بالفعل فلما
سموا ههنا الامكان قوة سموها الامر الذي تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلاً
والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كأنه أمر ممكن في ذلك الخط خصوصاً اذا اعتقد
ما ذهب اليه بعضهم من أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة
قوي على ضلعها أي مربعه يساوي مربعيهما واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك

(حسن جاه)

(قوله ولما لازم هو الامكان) بين الامام العلاقة بين القوة والامكان المطلق والذي يطلق عليه القوة
هو الامكان للمقارن للعدم فلا تقرب ويشير اليه المصنف

(قوله بناء على أن المعنى الذي الخ) حاصل ما ذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متعلقاً
للقوة وان كانت القوة في الموضعين بمعنىين

[قوله والمهندسون يجعلون الخ] قال في المباحث الشريفة ثم ان المهندسين لما وجدوا بغض الخطوط
من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع وبعضها ليس ممكناتاً له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كأنه أمر
ممكن في ذلك الخط وخصوصاً لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه
ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوى وعرفت ان غير القوى اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال
واما الضروري واما غير المؤثر واما أن لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من
كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وانه مشتق من القوة القوي على جميع المعاني

(قوله خصوصاً اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم الخ) قال رحمه الله تعالى هذا الاعتقاد ضعيف لان
السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقطة وكما ان الجسم لا يحصل من السطح بل هي
امراض لما ولا يتقدم المرض بالوجود على عمله القائم هو به لم يتوهم حركة الخط على مثله بتخييل
المربع وأما أن حدوثه فيها فكلا

[قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعها أي مربعه يساوي مربعيهما] أي ولان المهندسين
يجعلون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي على ضلعها أي على مربع ضلعها وأرادوا ان مربعه
يساوي مربعيهما والتقريب أن مجموع مربعيهما حينئذ يكون قوة لوتر فيندرج في قولهم مربع الخط قوة
له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعها والمربع قد يطلق
على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلاً اذا ضرب عشرة في نفسه حصل مائة فالمائة مربع

فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة والمراد هنا جنسها) أي المقصود في المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا (مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) أي في هذا الحد (المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم يتقبل غما يلاقه من الدواء وهذا مبني على ما يقادير الى الاوهام من أن الانسان هو هذا الجسم والتعقيق أن المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر

(قوله القوة تقال للقدرة الخ) فهذه المناسبة أورد بيان معاني القوة في بحث القدرة (قوله يعني ان المقصود الخ) بخلاف المعاني الأخر فان بيانها موكول في المقاصد الآخرة وذكرها هنا استطراد ليان احلاقات القوة فان بيان الامكان قد مر في الامور العامة والقدرة قد مر في المقاصد السابقة والانفعال سيجي في الكيفيات الاستعدادية (قوله هو النفس الناطقة) وان كان باعتبار تعلقه بالبدن اذ لا بد في العلاج من استعمال الاعضاء

العشرة والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح يحيط به أربعة اشلاع متساوية وهو المراد هنا كما هو الظاهر ومساواة مربع الوتر بمربع الضلعين يستقيم على كلا المعنيين فالتصور على المعنى الاول ليتضح على المعنى الثاني أيضاً فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعي القائمة عشرة أجزاء متساوية فمربع كل ضلع مائة مثلها لانها الحاصلة من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يساوي مربع مجموع الضلعين أعني المائتين فالوتر جذر مائتين وانه فوق أربعة عشر جزءاً وأقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب أربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد أن يكون جذر المائتين فيما بينهما وإذا تخيلت هذا تخيلت المساواة على المعنى الثاني أيضاً قليلاً

[قوله مبدأ التغير في آخر الخ] قال الشارح في حواشي التجريد القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوة الفعلية والاعتقالية أعني التي نهياً محلها نحو الفعل أو الانفعال فلذلك أخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال أيضاً فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعي أنهم أرادوا بالتأثير هنا التغير مطلقاً سواء كان تأثيراً أو تأثراً ثم قال بعد نقل قول الكاتب القوة بمعنى الصفة المؤثرة صرفها الشيخ بأنها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثر وجعل التعريف شاملاً للقوة الفعلية والاعتقالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان أعم الا أن اعتبار كون ذلك التغير في آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم الا أن يقال الآخرة معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقاً لحاصل التعريف انها مبدأ التغير من شيء في آخر (قوله والتعقيق ان المعالج الخ) قيل المعالجة هي الطلب العملي فهي لا تختص بالنفس لانها لا يكون

هو البدن وهما متغايران بالذات فالأولى أن يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الرديئة التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المتغير بالذات فلما قيد بالحياة علم أن التغير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام أربعة لان المصادر من القوة اما فعل واحد أو أفعال مختلفة وعلى التقديرين اما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها أولا فلاول النفس الفلسفية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مررت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها صور اعراض فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لا متناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسى (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) أي هذا الامكان (سبب للقدرة عليه)

(قوله هو البدن) لانه من حيث كونه متعلق النفس اذ لا بد من الحياة حين العلاج
(قوله وانما كان الخ) دفع لما يترأى من انه يخالف لما تقرر من أن القيد في الانبثاق للاخراج وحاصل الدفع انه فيما اذا كان القيد تخصيماً للانبثاق السابق اما اذا كان تفسيراً له من معنى الى معنى أعم فهو التعميم [قوله في وصف جلدي] والالم تكن المقولات العشرة أجناساً عالية

الآلات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب بالعمل بالنفس وان كان حصوله لها بمعاونة الآلات البدنية فالمعالج يكسر اللام ليس في التحقيق إلا المجموع وأما المعالج بالفتح فيجوز ان يكون هو المجموع أيضاً لان النفس لما جاز تأثرها مما ارتسم في قواها بان ينقش بكلمات تلك الجزئيات المرتبة في القوى ويحصل لها بواسطة تلك الانتقاش اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز أن يتأثر أيضاً من الاحوال البدنية المعارضة للقوى من الصحة والمرض والجواب ان آلات الفعل لا يسند اليها الفعل حقيقة وانما يسند اليها الفاعل (قوله وانما كان هذا القيد موجبا الخ) اشارة الى جواب ما يقال المفعول كون القيد في الاثبات موجبا لخصوص الحد وخروج ما كان داخلاً قبله فكيف انعكس الأمر وهنا وحاصل الجواب ان المذكور هنا ليس ليس بقيد لما قبله من التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن في دلالة قيد الحيثية على كفاية التغير الاعتباري نوع مناقشة يندفع بلزوم استدراكها اذا لم يحمل عليه فتأمل (قوله فالأول النفس الفلسفية) قال الشارح في حواشي التجريد انحصار القوة الشاعرة التي تكون مبدأ لفعل واحد في النفس الفلسفية مما لا دليل عليه وكذا الحال في سائر الأقسام ولعالم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصراً غلباً كما في انحصار العناصر (قوله وما في معناه كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفيون والحرارة والبرودة على ما مر

أى على الشيء الذى تملق به هذا الامكان (بجاءاً) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن لعدم وهو الذي يقابل الفعل لم تؤثر القدرة فى ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة أطلق اسمها على سببها وانما لم يحمل الامكان المقابل للفعل لازماً للقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل أو الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل وللتنبية على ذلك قال المصنف (وهذا) أى الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتى فانه) أى الامكان الذاتى (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكاناً ذاتياً (وينعكس من الطرفين) أى طرفي الوجود وعدمه فان ممكن الوجود يمكن عدمه أيضاً وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معاً بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة عدمه كان مقابلاً للفعل ومسمي بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك

[قوله مجازاً] متعلق بقوله سبب فانه مما يتوقف عليه القدرة فكان سببها

[قوله معاً بالقوة] لاستلزامه ارتفاع التقيضين اجتماعهما

[قوله مما ذكرت الخ] من قوله فلولا الامكان المقارن لعدم وهو الذي يقابل الفعل الخ

(قوله مجازاً) متعلق فى المعنى بقوله سبب للقدرة عليه لا يقال بدل عايه تأخره عن ذلك القول ويدل أيضاً قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر (قوله التى يجب مقارنتها لعدم المراد) قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها لا المراد عند أحد التحقيق فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء

(قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى) فيه بحث اذ يحتتم أن يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجيء فى مباحث التكوين من الاطيات ان الصحة من شخص غير الامكان الذاتى الذى هو الصحة فى نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكرته ليس بحتم لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذى يطابق عايه القوة ليس ذلك الامكان بالمعنى الذى ذكرته قلت هذا مشترك الوجود على المعنيين اذ ليس الامكان الذى يطابق عايه القوة هو الامكان الذاتى أيضاً بل الاستعدادى والجواب على تقدير تسليم تساوي الامكانين فى عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر فى قوله هو الامكان الذاتى اضافى بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتأمل

(قوله قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد الخ) حاصل الفرق بين الثالين ان الاسود من غير تغير فى ذاته يمكن أن يصير أبيض وأما الهراء فأنما يصير ماء اذا غير مسووته النوعية الداخلة فى قوامه

كافي مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي
والنطفة ان تكون انسانا مع صدق قولنا لاشئ من النطفة بانسان بالضرورة فتأمل (وقد
تقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره أولا (و) يقال القوة (لما
به القدرة على الافعال الشافة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ
لها وليس كذلك بل الامر بالمعكس القدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث المشرقية ان
القوة بهذا المعنى كأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل أراد هنا بالقدرة على
الافعال الشافة التمكن منها (و) يقال القوة (اعدام الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات

[قوله كما في مثال السواد) من قولنا للابيض الاسود بالقوة فانه يستعد السواد ويمكن لذاته البياض
بناء على انه لا يتغير حيثما فانه عند حصول البياض

[قوله فان الهواء النخ) فانه مستعد لان يصير هوا بزال صورته النوعية وحصول الصورة المائية
وليس ممكنة بالنظر الى ذاته لامتناع اجتماع الصورتين والحاصل ان الامكان الاستعدادي مع التغير في
ذات المستعد بخلاف الامكان الذاتي

(قوله وهذا تكرار النخ) الا ان المقصود من ذكره أولا بيان وجه المناسبة ليراد معاني القوة في
مباحث القدرة ومن ذكره هنا بيان اطلاق القوة عليها

(قوله هذه العبارة توهم) فالاولى ان يقال للقدرة على الافعال الشافة

(قوله زيادة وشدة) والمعنى الاول اصل ومبدأ لها

[قوله التمكن منها] لا مبدأ التمكن حتى يتوهم ما ذكر

(قوله عدم الانفعال) أي كونه بحيث لا ينعمل ليكون معنى الكيفيات النفسانية

فلا يمكن للهواء المركب من الهبولى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو أريد بالهواء هبولا
مثلا لا يمكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا أن يصير ماء فلا فرق قلت
الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتي

(قوله وهذا تكرار لما ذكره أولا) فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلام المنصف

عليه وأما لو حمل قوله أولا والمراد هنا جلسه ان المراد في هذا المحل بالقدرة التي أطلق عليها القوة

جنسها وحمل قوله ذاتيا وقد يقال في العرف للقدرة نفسها انها قد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكرارا

أصلا فان قلت قوله في العرف يأتي عن حمل القدرة في كلامه الثاني على تمامها اذ اطلاق القوة في العرف

على جنس القدرة ليس الا قلت لو سلم لا تكرار حينئذ أيضا لاننا نحمل القدرة في كلامه السابق على تمامها

لا على جنسها وفي الثاني على جلستها فتأمل

(قوله في المباحث المشرقية) تعليل لقوله بل الأمر بالمعكس بناء على ان المفهوم من كلامها مشبوعية

القدرة للقوة

الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا خضت بالاعراض من الكيفيات النفسانية ^{له} المقصد الثالث عشر ^{هـ} وفي النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) أى عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئاً من غير ان يروي في حرف حرف أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة) أو في نغمة نغمة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقاً واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسمى أيضاً خلقاً واذا كانت مبدأ له بسر وتأمل لم تكن خلقاً واذا اجتمعت فيها هذه القيود منا كانت خلقاً (وينقسم الخلق (الى فضيلة) هي مبدأ لما هو كال (ورذيلة) هي مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئاً منهما والنفس الناطقة من حيث تملكها بالبدن وتديرها اياه تحتاج الى قري ثلاث احديها القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في تديره وتسمى قوة عقلية

(قوله اذا خضت بالاعراض) أي لم تجمل شاملة لقدرته تعالى

(قوله أي عن النفس الخ) فاستناد الصدور الى الملكة مجازي باعتبار كونه آلة

(قوله بلا روية) في القاموس رويت في الامر تروية اذا انظرت وفكرت وعقبه بقوله والاسم الروية أي الفكر

(قوله كمن يكتب الخ) تنظير لا تمثيل لما صرح به في شرح المقاصد من أن الرايخ الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة لا يسي خلقاً كملكة الكتابة والمراد بأفعال النفس ما لا يكون بخصوصية جارحة تدخل فيه وبأفعال الجوارح خلافه

(قوله في نغمة) ان أريد الفعل الثاني أو نغمة ان أريد الفعل القريب وهو المندكور في الكتب المشهورة

(قوله اذا لم تكن ملكة) كغضب الحليم

(قوله ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس) بل عن الجوارح كملكة الكتابة

[قوله واذا كانت الخ] كالخيل اذا جاد والكريم ان أغته يكون تصرفات الهمت على وفق اقتضاء

القوة العقلية لئلا يستعبد الهواه ويستخدمها لذات والفجور الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي والحدود الكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات والشجاعة هي اتياد السبعية لعقلية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور والتهور الاقدام على ما ينبغي والجبين الحذر عما ينبغي والحكمة هي أن يكون استعمال الفكر فيما ينبغي والجريزة استعماله فيما لا ينبغي أو على ما لا ينبغي والبلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم كذا ذكره المصنف في رسالة الاخلاق

(قوله من غير أن يفكر في نغمة) قال رحمه الله المشهور في الكتب في نغمة نغمة لانها هي الفعل

الصادر وانما النغمة تحصل منها

ملكية وثابتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤله وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى أحوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي (الوسط) من أحوال هذه القوى (والرذيلة) هي (الاطراف) من تلك الأحوال (وغيرهما) أي غير الفضيلة والرذيلة (ما ليس شيئاً منهما) أي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية أصولها ثلاثة هي الاوساط من أحوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية أصولها ستة هي أطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة أخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم (فالفئة هي هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذي هو افراط هذه القوة (والخمود) الذي هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين النهور) الذي هو افراط في هذه القوة (والجبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجربرة) التي هي افراط هذه القوة (والبلاهة) التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة أصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي الملخص قد ظن بعضهم أن الحكمة المذكورة ههنا هي التي جمعت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجربرة والعباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من أفعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه أيضاً أن الحكمة المذكورة ههنا مقابلة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطاقاً سواء كانت مستندة الى قدرتنا أولاً ومما يجب التنبيه له أن الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه

[قوله والخمود] بالخلاء من خدت النار اذا سكن لها لا يجيم على ما فهم

[قوله للقوة العقلية العملية دون النظرية] لعدم كونه مبدأ لصدور الافعال

(قوله بين الجربرة) في التماموس الجربرة بالغم الخبيث معرب كبرز والمصدر الجربرة

(قوله أصول الفضائل الخلقية) ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست

(قوله مقابلة للحكمة الخ) رد لما في شرح المقاصد حيث قال والحديث من الاعتدال حركة المنفعة

الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة

(قوله بين الجربرة) رجل جربرز بالغم بين الجربرة أي خب لثم وهو الكبريز أيضاً وهما معربان

القوة أعني النظرية كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى وأن المعدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون أفضل من كل واحدة من أجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال أشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفته أفعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها وليست هذه داخلة في المعدالة كما يظهر بأدنى تأمل في مقالاتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق منابر للقدرة) لأن الخلق يعتبر فيه صدور الأفعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في أصل القدرة وأيضاً لا يجب في الخلق أن يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جمل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لابد أن يكون متعلقاً بأحد طرفي الفعل واحد الضدين (خاتمة في تفسير كليات نفسانية قريبة مما مر) في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (الحبة قيل هي الارادة فحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأييد (ومحبتنا لله اردتنا لطاعته) وامثال أوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه

[قوله من الحكمة النظرية] المعرفة بمعرفة حقائق الموجودات التي ليست وجودها بقدرتنا واختيارنا (قوله وليست هذه داخلة الخ) فان الداخلة فيها بمعنى ملكة يحمل من استعمال الفكر على ما ينبغي كما مر.

(قوله بل لابد الخ) أو سهولة صدور المعارضين والضدين بقياس كل منهما الى الآخر لا بتصور كليات نفسانية ولو باعتبار بعض المعاني فذكر جميع ماله المعاني متعود في القائمة لا كما وهم من أن ذكر تفسير محبة تعالى استطرادي

(قوله وقد يقال الخ) قسم المحققون من الصوفية المحبة الى فعالية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بميل يكون لمناسبة بين الذاتين من غير اعتبار فعل وصفية وهذا التفسير لا يشملها (قوله الكمال المطلق) أي من كل وجه

(قوله فان الخلق لا يتصور فيه ذلك) قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلاً مع انهما ضدان لا بد لنتيجه من دليل

(قوله فحبة الله تعالى لنا الخ) ذكر محبة الله تعالى في عداد التفسيرات النفسانية استطرادي لالامها هي التي تختص بذوات الانفس من الاجسام الغضبية اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافي بالنسبة الى الذاتيات بل لان الصفات القائمة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف

على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار وأما محبة الغيره فكيفية ترتب على تخيل كمال فيه من لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة الماشق لمشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثاني) من تلك الامور (عند المعتزلة أن الرضاء هو الارادة) فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له أيضا (وعندنا) أن الرضاء هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك أولا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل ان كان قصداً) أي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلًا بالقصد فلا يقال ترك التائب الكتابة (ولذلك يتعلق به) أي بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب فلو لا أنه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا (وقيل انه) أي الترك (من أفعال القلوب) لانه انصرف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده (وقيل هو) أي الترك (فعل الضد لانه مقدور والمدم)

(قوله على الاستمرار) لا بقبوله الصور فان التصور المستمر على حسب استمراره يوجب المحبة على اختلاف مراتبها

(قوله بلا فتور) أي بلا فتور في ذلك التوجه والافراد يعتد بهما
(قوله من لذة) أي حسية أو منفعة منه يترتب عليه اللذة بعد حصولها أو مشاركة بينهما بوجه والمثالان الاخيران لمشاكلة الاول باعتبار الجزئية والثاني للمشاكلة باعتبار الوصف
(قوله لم يكن مريداً) فالكفر والفسق واقعان من غير ارادته تعالى عندهم
(قوله هو ترك الاعتراض) أي الارادة مع ترك الاعتراض لان الرضي صفة وجودية
(قوله حاصلًا بالقصد) فيه ان القصد لا يتعلق بالاعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن اللهم الا أن يراد منه كونه حاصلًا بقصد ما يستلزمه تجوزا
(قوله وكف النفس عن ارتياده) أي طاب حصوله ولو كان عدم الفعل المقدور لزم ان يثاب المكلف في أنه مشوبات عدد عدم فعل النهيات

(قوله أو منفعة أو مشاكلة) فان قلت سيجيء ان اللذة ادراك الملازم لظاهر ان تخيل اللذة وجود في جميع الصور الثلاث فما معنى جعل قوله أو منفعة أو مشاكلة قسما لقوله من لذة قلت المراد باللذة ههنا معانها القوي قال في شرح المقاصد لا شك ان لفظة اللذة أو الام بحسب اللغة آتاهم للحس دون العقلي

أى عدم الفعل (مستمر) من الازل (فلا يصلح أثراً للقدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمراره فم هذه الجهة يصلح أن يكون المدم أثراً للقدرة قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدورين حتي يكون ارتكاب أحدهما تركاً للآخر فاذا لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدوراً لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بعموده الصمود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصمود (الرابع) من تلك الامور (المزم وهو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعي المختلفة المنبثقة من الآراء العقلية والشهوات والنفاتر النفسانية فان لم يترجح أحد الطرفين حصل التعبير وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) أى الذى ذكرناه في تفسير ما عدا الترك (انما يصح اذا لم يفسرها) أى الارادة (بالصفة المخصصة) لأحد طرفي المقدور بالوقوع (بل بالليل) أو ما يقتضيه من اعتقاد النفع أو ظنه أما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوباً ولا مرضياً والمزم قد يكون سابقاً على الفعل الذى يجب أن

(قوله دوام استمراره) أى بقاء استمرار ذلك العدم فى الازمنة الآتية مقدور لابعنى انه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الازلي بل بمعنى انه يتعلق القدرة بالفعل فيزول استمرار العدم فى الازمنة الآتية بحدوث ذلك الفعل

(قوله لا بد أن يكون الخ) بأن يصلح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البدل

(قوله وقد يقال دوام استمراره مقدور الخ) قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه على تقدير ازالة أصل العدم خفاء ظاهر قلت يمكن أن يقال دوام استمرار عدم الفعل فى هذا اليوم مثلاً متجدد اذا لم يوجد فى الامر الدوام بالنسبة الى هذا اليوم لكن الكلام فى انطباق كلام الشارح على هذا وأيضاً يمكن أن يتصور مثله فى نفس العدم أيضاً

(قوله قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين الخ) فان قلت اذا اشترط ذلك فن ترك الصلاة بفعل ضدها قائماً ان يقولوا بأن الصلاة مقدورة حال كون ضدها مقدوراً أو لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف أصلهم فى تعلق قدرة واحدة أو قدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لا بد أن يكون مقارناً للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضى الى اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثانى قائم لوجه غير متروكة لقوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء وأهل الاسان قلت ليس مرادهم كون الضدين

فى الترك مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك لا ينافى ما ذكر

(قوله فى تفسير ما عدا الترك) وما عدا الرضاء المفسر بترك الاعتراض

حجج النوع الخامس

من أنواع الكيفيات النفسانية (في بقية الكيفيات النفسانية وفيه) أي في هذا النوع (وهو معدن الاول في اللذة والالم بديهيان) لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يدر فان) لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني يميز بينهما قد أفاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى انا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذى انصاف نعم قد يعتمد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي (وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملائم

(قوله بديهيان) أي بالكنه الاجمالي الحاصل من حصول جزئياتهما في الخيال وحذف مشخصاتها في سائر المحسوسات (قوله من نفسه) أي وجدانا حاصل من نفسه لامن النظر (قوله على وجه لا يتأتى الخ) لان هذه حصول لماهيتها بأنفسهما والحاصل بالتعريف حصولها بالوجه بناء على أن الاطلاع على ذاتيات الحقائق متعذر

(قوله شرح الاسم) وما له التعدي بقى بالوضع للالتباس اللفظي بين الالم والحاسة في الذهن لا تحصيل ما لم يكن حاصل (قوله ادراك الملائم الخ) لاختفاء في أنه لا بد في اللذة والالم من أمور ثلاثة الادراك وكون المدرك ملائماً أو منافراً في اعتقاده ونيل نفس ذلك المدرك أما الاولان فظاهر ان اذ بانتهما فما تنفي اللذة والالم وأما الثالث فلأنه اذا لم يكن نيل هناك بل اللذة كان رضاك بمحتل اللذة والالم لا يتصفهما كما في تخيل الحلوة والمرارة ولا يحتاجن في ذهنك التباس تخيل اللذة مع لذة التخيل والالم فان قيل للتخيل الذي هو المذ حاصل فيها فتخيل لذة الجماع غير لذة تخيله ولذا قال الشيخ في الشفاء اللذة ادراك ونيل لما هو كمال عند

(قوله يدركهما من نفسه) الأقرب ان من بمعنى في كما في قوله تعالى أروني ماذا خاتمت من الارض (قوله وقيل اللذة ادراك الملائم) قائله ابن سينا فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست ادراك الملائم من حيث هو ملائم وذكر أيضاً في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى مشتركة في أن شعورها بموافقها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الأدوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل من ذلك الكتاب سبب اللذة عنده ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك مع الخروج ولما عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارته ويرد عليه انه لما جعل الادراك سبب اللذة وجب كونه منابر اللذة لان الشيء لا يكون سبباً لنفسه فيبين كلامه

هو كمال الشيء الخاص به كالتيكف بالحلاوة والدسومة للذائقة) واستماع النغمات العلية

المدرک من حيث انه کمال وخیر فلا بد من اعتبار التیل فی التعریف انشـهور بأن یقال قید الحیثیة بدل علی ذلك فان الملائم لا یتعف بالملائمة له الا بعد الحصول للملائمة والمراد بقوله ادراك وتیل ما دراک بجماع لتیل آورد الواو اشارة الى کمال مدخلة التیل فی حصول الالذة فانها مجموع الادراک والتیل هو المطابق بظاهر قولهم ادراک الملائم والتیل فانه صریح فی انها من قبیل الادراک أو مجموع الادراک والتیل فیکون قولهم مبنيًا علی التسامح حيث جمل جزء الشيء قیداً له تنبيهاً علی ان الادراک هو العمدة فتعاطى التعريفات المشهورة فی الانبات ویکون الثانی تفصیل الاول لما انه وقع فی بعض عبارات الشيخ ان ادراک الملائم سبب الالذة فتوهم البعض التذافع بین کلاميه وليس كذلك فان الالذة تطلق علی کیفیة المخصوصة التي هي الادراک وعلی المعنی المصدري أعنی الالتذاذ وهو سبب عن تلك کیفیة

[قوله وهو کمال الشيء] الکمال مصدر کمال الشيء بمعنی ثم والمراد به ما به الکمال أى ینخرج ما به الشيء من القوة الى الفعل وقد يقال لا یكون مناسباً لقیامه ومؤثراً عنده وهو المراد هنا ولذا قال الشيخ کمال وخیر فان الکمال من حيث انه مؤثر یقال الخیر (قوله کالتیکف الخ) أى الاتصاف بکیفیة الحلاوة فهو مثال للملائم کافی شرح المقاصد ویؤیدہ عطف الجماء علیه [قوله واستماع النغمات] أى ادراکها

تذافع علی أن فی التعریف المذکور نظر لان الالذة لیست مجرد ادراک الملائم بل ادراک وتیل بظاهر کمال وخیر عند المدرک كما صرح به نفس فی الاشارات لا یقال المراد من الادراک معناه اللغوي أعنی الالذة والوصول لا الادراک الباطنی لانا نقول قد صرحوا بأن الالذة والالم من قبیل الادراک الباطنی فلا یستقیم جعل الادراک المذکور فی التعریف بمعناه اللغوي ویکن أن یقال المراد بالملائم هو الکمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر فی الکمال لکن بقی الکلام فی الاحتیاج الى قید التیل فی التعریف الثانی هذا فان قلت التعریف الثانی یدل علی ان الالذة والالم ليسا من قبیل الادراک لان التیل المذکور فی تعريفه بمعنی الاضافة والوصول كما أشار الیه الشارح فی حواشی التجريد فالالذة لا یصح تعريفها بکل من الادراک والتیل لان صدق أحدهما یتلزم عدم صدق الآخر فتعین ان المعرف مجموعها ومجموع الادراک والتیل لا یكون من قبیل الادراک لان المراد من الشيء وشبهه لا یكون ذلك الشيء بل لا یكون للذة حيث ذ ما هیة واحدة وحدة حقيقة قلت الواو فی التعریف بمعنی مع والمعنی الالذة ادراک بجماع لتیل فالمميز هو الجامعة مع التیل قال الشارح فی حواشی التجريد فان قلت قد یلزم ان الانسان یخیل جماع حسناء وخیل شرب مشروب فهنا التذاذ ولا تیل قلنا هناك تخیل الالذة بخیل التیل ولعل مراده انه لا لذة ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانیة الملتذ بها الجیب وشرب مشروب مرغوب فيه والا فیه لذة بالنسبة الى القوة المتخیلة لان العورة الخیالیة المخصوصة کمال وخیر بالنسبة الى القوة المتخیلة (قوله والملائم هو کمال الشيء) الکمال یطلق تارة علی ما هو حاصل للشيء بآهمل سواء کان مناسباً له لاغابه اولاً ویطلق تارة اخرى علی المقید بالنسبة وهو المراد ههنا فان ذلك الحاصل للشيء کمال بالاعتبار المذکور وخیر باعتبار کونه مؤثراً له

[قوله کالتیکف بالحلاوة الخ] هذا مثال للملائم كما صرح به بعض الفضلاء لا لادراک الکمال الذي

المتناسبة للقوة السامعة (والجاه) أى وكالجاه والرفعة (والتغضب للغضب) وكادراك
حقائق الاشياء وأحوالها على ما هو عليه للقوة العقلية (وقولنا من حيث هو ملائم لأن
الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه إذا علم أن فيه نجاة من العطب) والهلاك
فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر
الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه ألم
لا لذة وبهذا أيضاً ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الألم قال الامام الرازى (وذلك) أى
كون اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فاننا ندرك) بالوجدان عند الاكل
والشرب والوقوع (حالة) مخصوصة (هي لذة ونعلم) أيضاً (ان نعمة ادراكا للملائم) الذى

[قوله وادراك حقائق الخ] فاللذة فيها ادراك ذلك الادراك

هو الملائم فان قلت عطف قوله واستماع النعمان يأباه لان الاستماع هو الادراك قلت لا أباه لان ادراك
النعمان ملائم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك للملائم كما ان ادراك حقائق
الاشياء ملائم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها

[قوله للقوة الغضبية] أى للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملائم انما هو النفس
وهنا بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان
النم والذوق واللمس يلتذ ويتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس
يلتذ ويتألم بذلك وكذا الحال في الاذن وأما تألم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألماً من
حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيها ألم لمسى وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية
واعترض عليه بأن الابصار كمال العين فكيف زعم انها لا تلتذ به مع انه حد اللذة بأنها ادراك الملائم أجاب
عنه الرازى في المباحث المشرقية بأن كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا تغتها لاستحالة انصافها بها ولا
بد منه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها اللذة المنسرة بادراك الكمال
مع التبل ولتأمل ان يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة اللامسة مثلاً أيضاً لان كمالها ادراك الكيفيات
الملموسة لانفسها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا النعمانية يظهر ان ما ذكره الشارح في
حواشي التجريد من ان للقوة الحسية كمالات مؤثرة عند تأملها وتدركها من هذه الحيثية وتلتذ بها ثم
ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها للالوان الحية والاشكال الجلية وكمال اللامسة ادراكها
الكيفيات المناسبة ولمسها لسطوح الهيئة الناعمة على انظر الالهم ان يحمل على المساحة فليتبدر

(قوله كاندواء الكريه) أى كشرب الدواء الكريه فانه الكمال الحاصل لاشي

[قوله لم يثبت بالبرهان] ولهذا يقال الظاهر ان اللذة انبساط النفس عند ادراكها للملائم لها ولبعض قواها

هو تلك الأشياء (وأما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك أو غيره وإنما ذلك) الادراك
(سبب لها) أي اللذة (و) انه (هل يمكن ان تحصل) اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك
الادراك (أم لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة أولاً يمكن (فلم يتحقق)
شي من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) أي في الكل الى قيام البرهان وكذا
الحال فيما بين الألم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى له هذه المناشات وقد اختار ان
تصورها بديهي وأجلى من تصور الملايم والمنافر قلت له أوردتها على تقدير احتياجها
الى التعريف دون استغنائهما وايضا تصور الكنه مانع عن الالتباس وبداعة تصورهما على
وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطييب الرازي
لا لذة) أي ليست اللذة أصراً محققاً موجوداً في الخارج بل هي أمر علمي هو زوال الألم
واليه أشار بقوله (وما يتصور منها) أي من اللذة (إنما هو دفع ألم) من الآلام (كالاكل)
فانه دفع (لآلم الجوع والجماع) فانه دفع (لآلم دغدة النى لا وعيته) وبالجمله ليست اللذة
الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها أعني زوال الحالة الغير طبيعية الى الحالة الطبيعية

[قوله وأيضاً تصور الخ] أي تصور الشيء بالكنه التفصيلي مانع عن الالتباس بشيء آخر لتمييز الذات
وتصور اللذة والألم بالكنه الاجمالي هو ابلغ من التصور المكتسب بالرسم لا يستلزم تصورهما بالكنه
التفصيلي فالتباسهما بما لا يلزمهما باق حال تصورهما بالكنه الاجمالي وهو حصولهما بنفسهما
(قوله وبالجمله الخ) لما كان عبارة المتن موهمة كون اللذة عدمية والألم وجودياً صرفاً الشارح بأن
المراد اللذة تبدل حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية كما ان الألم تبدل حالة طبيعية الى حالة غير طبيعية فكل
منهما عدميان عبارتان عن زوال حالة الى حالة أخرى
[قوله أعني زوال الخ] فسر العود بذلك لدفع نوره كونه وجودياً

[قوله وكذا الحال فيما بين الألم وادراك المنافر] ثم قال الامام والاقراب ان الألم ليس نفس ادراك
المنافر ولا هو كافي في حصوله لان التجارب العلمية قد شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان
هناك ادراك أمر غير طبيعي
[قوله وأيضاً تصور الكنه الخ] هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان
لا يعرفان انهما بديهيان بالكنه
[قوله وما ينبغي على انه الخ] تقرير الشارح يدل على ان قول المصنف ما يوجب مبتدأ وما ينبغي خبره
قدم عليه والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقراب الى
عبارة المتن ان المبتدأ بانه يحدث وفاعل يحدث ما يوجب وما ينبغي خبر مبتدأ

(ولا نمنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) أى دفع الالم وزواله (أحد أسبابه أى أحد أسباب حصول اللذة اذ بالمود الى الحالة الملاعبة يحصل ادراكها فان الأمور المستمرة لا يشعر بها فإذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة (انما تنازعه في مقامين أحدهما أنه) أى اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الألم) فان من المعلوم البين ان اللذة أمر وراء زوال الالم (وثانيهما أنه لا يمكن أن نحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الألم (ومما ينبغي) على (أنه قد تحدث) اللذة بطريق سواء (ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها) أى اللذة التي أوجبها ذلك الشيء (دفع لالم الشوق) اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعة (مثل النظر الى وجه مليح والمشور على مال بقتة) والاطلاع مسألة علمية فجأة فان الانسان يلتمس بهذه الاشياء ولم يكن له ألم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سبباً لحصول اللذة ليس سبباً مساوياً لها وقد يقال انه كان مدركاً لكليات هذه الاشياء ومشتاقاً اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألماً بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بمض ذلك الألم واذا حصل له جزئيات آخر زال بمض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم (ثم قال الحكماء الالم

[قوله وقد يقال الخ] والجواب ان ادراك الكليات انما يحصل من الاحساس بالجزئيات ولا شك ان من نظر الى وجه مليح أول مرة يحصل له اللذة من غير سبق شعور بذلك لا بوجه جزئى ولا بوجه كلى

(قوله بلا شوق اليه) وأيضاً قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول المودة عن التدرج وفي ورود المستلذات من العلوم والروائح ونحوها على من له غلبة الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والادراك

(قوله وقد يقال الخ) فان قلت مقصود المصنف من قوله بلا شوق اليه انى الشوق مطلقاً أى التفصيل والاجمالى بأن لم يخطر بباليه قط لاجزئياً ولا كلياً كما ذكره شارح المقاصد فحينئذ لا يرد هذا القيل فأت هذا القائل لا يسلم انتفاء الشوق الاجمالى فى شئ من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه الأمور في ضمن جميع جزئياتها لما تفاوتت الذات بحسب حصول المعينات واللازم تظاهر البغضاء لان من طامع جمال جميل في الغاية يلتذ فوق ما يأنذ بمطالعة جمال آخر دونه فأت لا يلزم تمازج عدم التفاوت لان الاشتياق الى المطالعة كان اجمالاً وان كان اجمالاً أشد من الاشتياق الى مطالعة جمال أدنى من مرتبة الشكل ثم وثم فتأمل

سببه (الذاتي (تفرق الاتصال) فقط (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس فالخارائما يجمع ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البادر يلزمه تفرق الاتصال لأنه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها مما تجذب عنه والأسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض اليفق لشدة تفرقه والمر والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفرق والمفص والقابض لفرط التقيض المستشيع للتفرق وكذا الحال في المشعومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والأصوات القوية تؤلم بالتفرق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملافاة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع (وأنكره الامام الرازي فان من عقر) أى جرح يده (بسكين شديدة الحدة) في الثاية (لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك) أى تفرق الاتصال (سبباً) ذاتياً قريباً

[قوله وسبب الذاتي الخ] أى القريب على ما في شرح المقاصد من أن المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب يتوسط بينه وبين السبب

(قوله تفرق الاتصال) حاصل الكلام أن الأطباء بعد ما اتفقوا على أن كلا من تفرق الاتصال وهو المزاج المختلف يقع سبباً للوجع في الجملة وأنه لا سبب له سواهما اما بالآستقرار أو بالاستدلال وان كان ضعيفاً وهو ان كمال المعوضحة وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأتى الافعال على ما يجب فالتأني طرا الكمال يكون مبطالا لاعتدال المزاج وهو للمزاج المختلف أو بالهيئة وهو تفرق الاتصال اختلفوا في أن كلا منهما سبب بالذات واليه ذهب الشيخ أو ان السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج سبب بواسطة تفرق الاتصال ذهب جالينوس وكثير من الأطباء ان السبب بالذات سوء المزاج فقط والتفرقة انما يكون سبباً بواسطة واليه ذهب الامام الرازي وجمع من المتأخرين

(قوله تفرق) اما من داخل تداخل الحال أو عرق أو مرطب أو ميسر صارع أو متلازم وخالط واما من خارج كجسم يمد وكالجبل أو يقطع كالسيف أو يحرق كالدار أو يرض كالجر أو ينقب كالهم أو يهن كالكلب والأفعى والانسان كذا في القانون

[قوله لو كان ذلك سبباً ذاتياً لا يمنع الخ] الملازمة بموعة لان السبب الذاتي لا يلزم أن يكون علة موجبة حتى يمنع التخالف عنه لجواز توقفه على شرط كيف والامام يقول اما سوء المزاج المختلف بسبب ذاتي للالم مع تخلفه عنه في حل عدم الشعور بالاغراء أو شرب دواء

(قوله فان من عقر يده الخ) أجيب بأن قطع العضو سريعاً بآلة في غاية الحدة ان كان مع التفتات النفس والشعور فلا يسل تأخر الالم وان كال بدونه فلا اشكال للاتفاق على أن الالتفات شرط ألا يرى ان من انصرف فكره الى أمر أهم شريف كالتأمل في مسألة علمية أو خديس كالمب بالمشايخ وأما شالما ربما لا يدرك ألم الجوع والمعلش وأنت خير بأن التبعيل في تأخر الالم التجريبية

(لا تمتنع التخلف منه) وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سبباً كذلك
 (بل تفرق الاتصال) الحاصل بالقطع (بعد) العضو (لسوء المزاج) الذي هو الالم (وحصوله
 يستدعى زماناً ما) وان كان قليلاً (فربما يتبدى العضو) المقطوع (بالاستعالة الى مزاج سيئ
 يحصل الالم) الذي هو مسببه (وربما احتج) الامام على ما أنكره من كون تفرق الاتصال
 سبباً ذاتياً للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شأنه أن يكون متصلاً (وهو عديمي)
 فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للالم الذي هو وجودي بالضرورة (و) احتج أيضاً على
 ذلك (بان التغذي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ولا تصور) هذه المداخلة (الا بتفريق)
 فيما بين الأجزاء فالغذاء انما يصير جزءاً من التغذي بالفعل بان يفرق اتصال أجزاء التغذي
 ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغذاء حاصل لاكثر أجزاء التغذي في أكثر الأوقات

[قوله بعد العضو] أى يهيئ لسوء المزاج وليس المراد به المعد الاصطلاحي لجامعتهما
 (قوله بان التفرق الخ) أجيب عنه بان التفرق ليس بعدم الاتصال بل حركة بعض الأجزاء من
 بعض فلا يكون عديمياً والاولى أن يقال التفرق عبارة عن هيئة تحصل من بعد الأجزاء بعد الانفصال والحركة
 بدليله ان الالم باق بعد الحركة ولو كان التفرق حركة لزم أن يزول الالم بزوال الحركة
 (قوله فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للالم الذي هو وجودي) وقيل العدمي يجوز أن يتصف به أمر
 في الخارج ويكون ذلك الأمر بسبب هذا الانصاف موجباً للأمر الوجودي وفيه انه خروج عن محل
 النزاع كما مر تقريره فيجب أن يالم التغذي فيه أن التفرق الطبيعي غير مؤلم كسوء المزاج المتصف بالالم
 فيجوز أن يكون مشروطاً بشرط لا يوجد فيما نحن فيه كالمشهور ويؤلم قائماً بوجوب الالم ولو كان مدركاً من
 حيث انه منافر وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه مدرك من حيث انه ملائم لكونه متقيماً للبدن ومؤسلاً
 الى كاله ودافعاً للضررات

[قوله وهو عديمي فلا يجوز أن يكون الخ] أجيب بان التفرق ليس بعدم الاتصال بل حركة بعض
 الأجزاء عن البعض ولو سلم فالعدمي يجوز أن يتصف به أمر في الخارج ويكون ذلك الأمر بسبب هذا
 الانصاف موجباً لأمر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الذاتي هو الجزء الاخير من العلة التامة والأمر
 العدمي يجوز أن يكون جزءاً أخيراً مستلزماً للملوك وان لم يجوز أن يكون موجداً
 (قوله بان التغذي مداخلة الغذاء أى لجميع الأجزاء) أي لجميع أجزاء التغذي به فلا يناقيه قول
 الشارح لاكثر أجزاء التغذي على ما قبله بقوله في أكثر الأوقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان
 من عقار الخ بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز أن يكون مشروطاً
 بشرط تخلف عنه المسبب بفقدانه

فيكون التفرق أيضاً حاصلًا لأكثر الأجزاء في أكثر الاوقات (فيجب أن يؤلم)
 المتغذي وليس كذلك لان المتغذي لا يجد ألماً أصلاً فلا يكون التفرق مؤلماً بالذات وكذا
 نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع أنه غير مؤلم بل نقول ان أعضاء البدن
 لا شك أنها دائماً في التحال ولا معنى له الا أن يفصل عن العضو ما كان متصلاً به وليس
 هذا التحال مخصباً بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحال هو الحرارة السارية في ظاهر
 العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملاً لظواهره وأعماقه مع أنه لا ألم فيه فان قيل
 التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحال تفرق في أجزاء صغيرة جداً فلهذا هذا التفرق
 لم يحصل الألم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيراً جداً الا أن تلك
 التفرقات كثيرة جداً لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء
 بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يلم الاجزاء كلها فلو كان مؤلماً بالذات
 لـم الألم الاعضاء بأسرها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة الا أن آلامها لما استمرت لم يحس
 بها كآثار الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالألم الا !! اني المخصوص الذي يجده الحى
 من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعاً فان
 قيل الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستتبع سوء المزاج الذي
 هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية

(قوله قلنا الخ) فيه أن التفرقات وان كانت كثيرة بحسب العدد صغيرة بالمقدار غير مؤلم كل واحد
 منها في موضعه فلا يكون الكل مؤلماً

[قوله عاد طبيعة كل منها الخ] اذ لم يبق الاجتماع الذي كان حافظاً للمركب وما نفعاً عما اقتضته طبائع العناصر

(قوله الا أن تلك التفرقات كثيرة جداً الخ) قيل التفرق الحاصل في الاجزاء بالاغتذاء والنماء وان
 كان كثيراً لكنه متصغر فلا يؤلم وكثرة التفرقات لا اعتبار لها لان حاسة عضو اذا لم تدرك اللمة المتصغر
 التفرق لم يدرك حاسة عضو آخر لذلك فنأمل

[قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ] فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على
 العناصر الا أن الباقي أيضاً يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منها الى ما ذكر
 قلت يجوز أن يكون للعناصر المتصلة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل لما يجاور موضع القطع
 لكن هل يعود المزاج المعتدل له عند البره أولاً بل انما لا يحس بالألم لاستمرار المزاج السيء فيه تأمل
 والظاهر هو الاول وان كان لا يخلو عن مناقشة فنأمل

الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو طبائعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سبباً للوجودي واحتج في الملخص بوجه آخر الزامي وهو أن الفلاسفة متفقون على أن الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة أو كيفية لان مزاجه أفاده استعداداً لقبول تلك الصورة أو الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتاً وانقضاءً هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للآلم (سبباً آخر) فقال السبب القريب للآلم أمران أحدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كأنه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرج به عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) أي ولان سوء المزاج

[قوله لان مزاجه الخ] لا يخفى أن اللازم مما ذكر أن يكون كل صورة وكيفية للاجسام العنصرية بواسطة استعدادها واما أن مزاجه أفاد ذلك الاستعداد فلا بد له من دليل

(قوله للمتفق مزاج غير طبيعي) وهو انما يتمكن في العضو بتدرج ولذا لا يحس به

(قوله والمختلف الخ) [يعني ان للاعضاء في جوارها مزاجاً يمرض عليها مزاج غريب مضاد لذلك حتي يكون أسخن من ذلك أو أبرد فتحس القوة الحساسة لورود ذلك المناقي فيتألم لكن كل سوء مزاج مختلف لا يكون مؤلماً بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لا يؤلم البتة لان الحار والبارد كقيمتان فعليتان والرطب واليابس كقيمتان انفعاليتان قوامهما ليس بأن يؤثر جسم في جسم بل بأن يتأثر جسم وأما اليابس فانما يؤلم بالعرض لانه قد يسعه سبب من الجلس الآخر وهو تفرق الاتصال كذا في القانون يعني أن الرطوبة واليبوسة حقيقةهما الاستعداد نحو القبول واللاقبول وليستا كقيمتين ملامستين على ما شتهر كذا حقه في الشفاء وما قيل ان المزاج حاصل من كثير الكيفيات الاربع فعنه ان الرطوبة واليبوسة مدخلا في حصول الكيفية المتوسطة لان لها دخلاً على ما شتهر بينهم وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون سوء المزاج الرطب موجباً للآلم بالعارض كاليابس لان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لا تكون موجبة للاسترخاء ما لم تقارنه الرطوبة فانه بمعنى البلة

[قوله هو سوء المزاج المختلف] لكن اشترط في سوء المزاج المختلف المؤلم ان يكون حاراً أو بارداً لارطباً ولا يابساً بناء على أن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر أن سوء

المتخالف سبب للألم (تؤلم لسعة العقرب ما لا تؤلم الابرة) بل تلك اللسعة أشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كانت المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) وبذل عليه برهان اني ولي (اما لئنه فان حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب القلب بكثير) لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومندبة لها وحرارة القلب واردة من مجاورة خلط صفراوي على أعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى اذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على أمزجتها الاصلية (والثاني) من المذكورين أعنى حرارة القلب (مدرك دون الاول) فان صاحب القلب يجد لها شديداً ويضطرب اضطراباً عظيماً دون المدقوق (وأما لئنه فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحس و) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كفيتهما (لا يحصل تأثر للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطاً بالتأثر (فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال) ذلك الممكن (كيفية العضو الاصلية) كما في

(حـن جاي)

المزاج اليابس قد يكون مؤلماً بالعرض لأنه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات وفيه بحث أما أولاً فلما تقرر في بحث المزاج ان كلا من الكيفيات الاربع فاعلة وان كان الفعل في الحرارة والبرودة أقوى ولهذا سمينا بالفعليتين وبالجملة كما يحمل اليوسفة سبباً لتفرق الاتصال فليكن سبباً للوجع من غير توسط تفرق الاتصال الا انهم لا أن ينفي كلامه على انهما ليسا بحسوسين كما مال اليه الشيخ في فصل الاسماء من الشفاء وان كان مخافاً للمشهور ولما صرح به في مباحث النفس منه وأما ثانياً فلأن الرطوبة أيضاً قد تستتبع بالتفريق بواسطة التمدد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان أوسع وقد يجاب عن هذا بأن ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها

(قوله تؤلم لسعة العقرب الخ) يمكن أن يقول العقرب بسميته المبردة يفرق تفرقاً غير تفريق دخول جرم ابرته ولا دليل على أن هذا التفريق الخاص من المجموع أدنى من تفريق الابرة ولا ان تفريق جراحة ايلاها أنقص من ايلاها نفس اللسعة

(قوله من حرارة صاحب القلب) القلب في الاصل أن نرد الابل الماء يوماً وتدعه يوماً وكذا في الحمي والدق أيضاً نوع من الحمي وتفسيره بهم من كلامه

(قوله وأما لئنه فان الاحساس شرط) هذا بظاهره يخالف ما مر في بحث الحرارة من أن أحد الجسمين اذا كان أسرع انفعالا من الحار ، بل دل ذلك على أن في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارج في التأثير فليتنامل في التوليد

سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كفتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به) أى بالناظر الذي هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك ألم وأما فى سوء المزاج المختلف فالكيفية الأصلية باقية مع الكيفية الواردة فتتحقق المناقاة والاحساس بالمناقي الذي هو الألم (ولذلك) أى ولأن شرط الاحساس التأثير المتوقف على المخالفة والمناقاة (فإن المحسوسات اذا استمرت) زماناً (يضعف الشعور بها متدرجاً) إذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثير والاحساس أيضاً (حتى ربما يشمر بها) أى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كفتي الحاس والمحسوس ويكون لها فى أول الوهنة سورة ثم تضعف (وان شئت) شاهداً على ما ذكرناه (فتس من داخل الجسام) فانه عند دخوله فيه (يستسخن للماء الخارج بحيث يشمر منه) ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى اذالبت فيه قاب ساعة أثر فيه الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (فتراه) حينئذ (لا يدرك سخونته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء (المقصد الثانى الصحة) على ما ذكره ابن سينا فى الفصل الاول من القانون (ملكة أو حالة) لم يكنف بذكر احدهما تنبها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقة (يصدر عنها) أى يصدر لاجلها وبواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التعريف (يعم أنواعها) اذ يدخل فيه صحة الانسان

(قوله يشمر) الاشتزاز الاتباض والافشمار

(قوله قاب) أى مقدار

[قوله لم يكنف بذكر احدهما الخ] الاولى لم يكنف بذكر احدهما انوات انعكاس التعريف ولم يذكر ما هو أهم منهما أعني الكيفية النفسانية للتأنيب المذكور

[قوله على ان الصحة قد تكون النخ] فكلمة أو للتوبيخ لا لترديد وبعبارة أخرى الحكم بالترديد لا لترديد فى الحكم فاندفع الاعتراض المشهور من أن كلمة أو لترديد ودر جفاف التعريف وما قيل انه ان كان المذكور قبل الترديد الامر المشترك فهي للتوبيخ والا فلا لترديد فا كنرى

[قوله يصدر لاجلها الخ] فلها مدخل فى الصدور يكونها آلة للفعل الموضوع واستناد الفعل إليه كاستناد القطع الى السكين على التجوز المشهور غير ما فيه الاظهر أن يقال على الجرى الطائى

(قوله كصحة الناقة) نقة من مرضه نقة مثل تعب تعباً وكذا نقة نغوماً مثل كلح كلوا فاقرو ناقة اذا مسح وهو فى مقب غلة والجمع نقة

وسائر الحيوانات وصحة النبات أيضا إذ لم يعتبر فيه الا كونه العقل الصادر عن الموضوع
 سليما فالنبات اذا صدر عنه أفعاله من الجذب والمضغ والتغذية والتنمية والتوليد سليمة
 وجب ان يكون صحيحا (ودرجما تختص) الصحة وتعريفها (بالحيوان أو بالانسان فيقال)
 الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخر ما مر (أو) يقال كيفية (لبدن الانسان) الى آخره
 (كما وقع الجميع في كلام ابن سينا) اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل
 الثاني من سابعة قاطيفورياس من منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني
 يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجري الطبيعي غير مأوفة وكأنه لم يذكر
 الحالة هنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل
 الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب اتماتون حيث قال الصحة هيئة بها يكون
 بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام
 الرازي على جعلها) أي جعل الصحة (من الحالة والملكة) أي من الكيفيات النفسانية

(قوله وصحة النبات الخ) وعلى هذا فالمراد بالنفس في تفسير الكيفيات النفسانية ما يعبر النفس النباتية
 وما في شرح المقاصد من ان اطلاق النفس على ما يعبر النفس الحيوانية والنباتية خلاف الاصطلاح حيث
 قالوا النفوس ثلثة نفس نباتي ونفس حيواني ونفس انساني وعرفوا كل واحد منها تعريفا على حدة
 (قوله في قاطيفورياس) باليونانية بيان الالفاظ المفردة والمراد هاهنا بمباحث المقولات العشر من
 حيث انها مدلول الالفاظ المفردة

(قوله فانه قال هناك بناء على ان الصحة لا تختص بالانسان في نفس الامر)
 (قوله لعدم الاعتداد بها) أي في ذلك المبحث لانه أورد مثلا للمضادين الذين ليس بينهما واسطة
 اما في مقام الحد فلا يرد اذا عدم الاعتداد ببعض افراد المعارف لثقتها غير موجه لانه يخل بجماعية التعريف
 (قوله حيث قال الخ) بناء على انه الاثبات بعلم الطب لانه باحث عن أحوال بدن الانسان

(قوله وصحة النبات أيضا) قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات
 النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ما سرحوا به الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ
 وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو يراد بالانفس أعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح
 وقد أشار الشارح في أول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله أعلم
 [قوله قاطيفورياس] أي المقولات العشر

(قوله حيث قال الصحة هيئة الخ) قبل ليس مراده تعريف مطابق للصحة بل الصحة المبحوث عنها
 في الطب وهي صحة الانسان

سواء لاهو (ان مقابلا المرض وليس المرض منها) أى من الكيفيات النفسانية فلا تكون
الصحة أيضاً منها وإنما قلنا ان المرض ليس منها (اذا جناسه) أى أنواعه المندرجة تحته باتفاق
الاطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي) أى هذه الامور المذكورة
(امان) الكيفيات (المحسوسة أو من) مقولة (الوضع أو عدم) فان سوء المزاج الذى
هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد أو انقص مما ينبغي بحيث
لا تبقى الافعال سليمة فهناك أمور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن
بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هي تلك
الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة
منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال
واقصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من
المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار أو عدد أو شكل أو وضع أو انسداد
يجرى بخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه
الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان يفعل

(عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة) أى عن منافرة الكيفية وإنما قلنا ذلك لان المذكور أمر
اعتباري ليس من باب المضاف

(قوله من هذه الاقسام) الاولى من هذه المحتملات لانها ليست أقسام المرض
(قوله فلذلك حكم الخ) لا ينبغي ان اعترض شارح المقاصد ليس بان الحكم يكون سوء المزاج
من الكيفيات المحسوسة غير صحيح بل انه اقتصر بخل فلا بد من بيان نكتة لهذا الاقتصار وما قيل انه
ترك المحتملات الظاهرة البطلان فظاهر البطلان لازم سوء التركيب له أقسام خمسة والجواب لان سلم ان الاقتصار
على لاه يكفى لعدم كون المرض مطلقا كيفية نفسانية أن لا يكون قسم من الاقسام داخلها
(قوله عن مقدار كالسمن) المفرط أو عدد كزيادة أصبع أو شكل كقطع الرأس أو وضع كزوال
عن موضع أو انسداد مجرى كانسداد مجرى الروح الحيواني
[قوله بخل بالافعال] صفة لكل واحد من الخمسة

(قوله وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر) لان المقدار والعدد من مقولة الحكم
والشكل من الكيفيات الخمسة بالكميات كما صرح به نفسه في المباحث الشرقية والوضع مقولة برأسه
والانسداد من مقولة الوضع كما صرح به الابهرى

واقصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعدسوه التركيب منه وأما تفرق الاتصال فظاهر أنه أمر عديم فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من أجاب عن ذلك بأن عبارة الأطباء فيها مساحة والمقصود أن أنواع المرض كصفات نفسانية غير معتدلة تابعة للأشياء المذكورة وغلة بالأفعال (ولا شيء منها) أي من الكيفيات المحسوسات والوضع والمعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها أيضاً فلا تكون الصحة منها أيضاً لأنها تكون عبارة عما عن أمور وجودية مقابلة للأمور التي سميناهم مرضاً وهي المزاج الملايم والهيئة الملايعة والاتصال الملايم وأما عن أمور عديمة هي عدم تلك الأشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كصفات آخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يتم عليه شبهة فضلاً عن حجة (وأورد) الامام الرازي في المباحث المشرقية (على هذا الحد الذي ذكره) للصحة (شكوكاً) وأجاب عنها أيضاً (الاول لم يقدم الملكة) على الحالة في الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التي هي الصحة أولاً (حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت

[قوله واقصر المصنف الخ] لكفائته في توجيه السؤال

(قوله والمقصود الخ) يدل على ذلك ما في القانون من ان اجناس الامراض المفردة ثلاثة جلس يتبع سوء المزاج وجلس يتبع سوء التركيب وجلس يتبع تفرق الاتصال وفيه ان ثبوت كصفات نفسانية غير الامور المذكورة مما لم يتم عليه شبهة فضلاً عن حجة ولذا قال الشيخ ان المرض عدم الصحة على ما سيجي

(قوله ثم تصير ملكة) فتقدم الحالة أولى ليوافق الوضع الطبع

(قوله الملكة اتفق على كونها صحة) والمتفق ذكره اهم فلذا قدمه

(قوله واقصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع) واعتذر الابرار عنه بأنه لم يورد الامور الخمسة في كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بأن قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بياناً لا محتملات بل للاقسام

(قوله فظاهر انه عديم) قيل الظاهر انه ان اريد بتفرق الاتصال المعنى المصدري فهو انفعال وان

اريد الحاصل بالمصدر فهو أمر عديم

لذلك (أولان الملكة غاية الحالة) والدلة الغائية متقدمة في الذهن وإن كانت متأخرة في الوجود (الثاني فيه) أى في الحد (اضطراب اذ اسند) فيه (الفعل) وصدره (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع (ولا يكون) المسند اليه الفعل بحسب الواقع (الا احدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل واحد منهما فاعلا له على حدة (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آله) في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها أراد به لاجلها وبواسطتها كما أشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث أيضاً واما ما يقال من أن فاعل أصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة أو الملكة فليس بشئ إلا ان يقول بما ذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري) أي تحديد للشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة في الافعال محسوسة)

(قوله والدلة الغائية) لا يخفى ان الملكة ليست علة غائية للحالة وإن كانت غائية له بمعنى يرتب عليها فلا يتم التقريب والالوجه أن يقال الملكة غاية للحالة أى كمال ينسب اليها فيكون أشرف لهذا قدمه (قوله على ان يكون الخ) وما قيل ان الصحة فاعل والموضوع قابل وفيه إشارة الى أن صدور الافعال السليمة عن الكيفيات لمدخلية موضوعاتها فقيه انه يصح اسناد الصدور الى القابل على حدة كما يدل عليه إيراد كلمة عن ومن في الموضعين

(قوله وأما ما يقال الخ) هذا مذكور في شرح المائخص وقد نقله الشارح في حواشي حكمة العيين من غير جرح وهنا قال ليس بشئ ولعل وجهه ان السلامة ليست أمراً وبجودها حتى يكون لها فاعل فانها عبارة عن كون الافعال على المجرى الطبيعي فالصادر هو الافعال الموصوف بالسلامة والفاعل هو الموصوف بالصحة

(قوله ان يأول بما ذكرناه) من أن المراد بكونها فاعلة للسلامة ان لها مدخلا فيها بطريق الآلية [قوله أي تحديد للشيء بنفسه] فالإراد بالدور لازم الدور وفيه انه لا ساحة الى هذا لا يكون المأخوذة في التعريف لفظ السليمة ومعرفتها موقوفة على معرفة السلامة اذ معرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه ولا يخفى ما فيه

(قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آله) وقد يجاب ان الصحة مبدأ الفاعل والموضوع قابل ولفظة من في قوله من الموضوع له بـهـنى فى كما فى قوله تعالى * أروني ماذا خلقوا من الارض قالنقى كيفية يصدر عنها الافعال الكثيرة فى الموضوع له

معلومة بمأونة الحس (و) الصحة (في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس
لكونه أجلى) فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذي ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به
فالمرض خلاف الصحة (ومقابلها) فهي حالة أو ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها
غير سليمة (بل مأوفة وهذا يعم أنواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على
قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان أو بالانسان وأنت خير بما يرد على هذا الحد مما ذكره
الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبأن المرض على هذا الحد يقابل
الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من
سابعة قاطيفو رياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض
من حيث هو مرض بالحقيقة عدى لست أقول من حيث هو مزاج أو ألم وهذا يدل على
ان التقابل بينهما تقابل المدم والملكة وفي المباحث المشرقية لامناقضة بين كلاميه اذ في
وقت المرض امر ان أحدهما عدم الامر الذي كان مبدءاً للافعال السليمة وثانيهما مبدءاً
للالفعال المأوفة فان سمي الاول مرضاً كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضاً
فالتقابل من قبيل التضاد والظاهر أن يقال ان اكتفي في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك
يكفيه عدم الصحة المتتضية للسلامة وان أثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة

(قوله معلومة الخ) أى المراد انها محسوسة بالذات

[قوله قلنا الخ] وقد يجاب بأنه عرف الصحة الاصطلاحية بالصحة القوية فلا دور والمآل واحد

(قوله مثل ذلك) حيث قال المرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك أي للصحة ولا يكون أفعاله من كل

الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل

(قوله لا مناقضة الخ) يفهم من كلامه في الشفاء ان التقابل التضاد في المشهور وتقابل العدم والملكة

بحسب التحقيق كما يشعر به لفظ في الحقيقة وقد اختار هذا الوجه للدفع شارح حكمة العين

(قوله والأظهر أن يقال) انما كان هذا أظهر لان في ثبوت مبدءاً للافعال المختلفة سوي الموضوع

خفاء انما اثبت زواله عن الحالة الطبيعية ولانه يرجع النزاع حينئذ الى تفسير لفظ المرض

(قوله والصحة في البدن غير محسوسة) لو قال بدل قوله في البدن في الموضوع لعم الثبات لكان

أنسب بالتعريف المذكور

(قوله والأظهر أن يقال) انما كان أظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بحقيقة الآفة

الوجودية ومبدءاً في وقت المرض وليس يمتنع

(قوله فلا بد من اثبات هيئة الخ) لان المعلوم لا يكون فاعلة للآفة الوجودية

تقتضيها فكان ابن سينا كان متردداً في ذلك (فلا واسطة بينهما) أي بين الصحة والمرض
المعرفين بهذين التعريفين (إذا لا خروج عن النفي والاثبات) فالكيفية التي بها تصدر الأفعال
عن موضوعها إما أن تكون أفعالها سليمة أو غير سليمة فالأولى هي الصحة والثانية هي
المرض (وأثبت جالينوس) بينهما واسطة وسمّاها الحالة الثالثة (فقال الناقه ومن ببعض
أعضائه آفة أو يمرض مدة) كالشتاء (ويصح مدة) كالصيف (لا صحيح ولا مريض وأنت
تلم أن ذلك) أي إثبات الواسطة إنما هو (لإهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان
والجهة) وتلم (أنه إذا روعي شروط التقابل) بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما أصلاً
لأن العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من أن يكون فعله سليماً أو غير
سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر إذا روعي الشرائط المعتبرة

(قوله متردداً في ذلك) لا تردد له في كون المرض في التحقيق عديمياً كما لا يخفى على من انظر
في كلامه في الفصل الثالث

[قوله إما أن تكون أفعاله سليمة] فيه أنه يجوز أن لا تكون أفعالها سليمة ولا غير سليمة بأن
يكون بعضها غير سليمة والاظهر أن يقول أولاً تكون سليمة ليكون المراد دائراً بين النفي والاثبات
وصريحاً في عدم الواسطة قيل عدمه إنما يظهر إذا عرف بحالة أو ملكة لا يصدر بها جميع الأفعال سليمة
لا بما عرف به المصنف فإنه إن أريد بلفظ الأفعال في التعريفين الاستقراق يلزم الواسطة وإن أريد
به الجنس يلزم كون عضو واحد صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضه غير سليم وإرادة
الاستقراق في تعريفه والجلس في تعريف المرض مما لا يرضى به الطبع السليم والجواب أن المراد
الاستقراق لكن ليس المراد بقوله يصدر عنهما الأفعال سليمة أو غير سليمة أن يصدر عنه جميع الأفعال
موصوفة بالسلامة أو بعدمها والالزام أن لا يتصف عضو بالصحة والمرض إلا بعد صدور كل فعل عنه بل
المراد أن كل فعل يصدر عنه يكون سليماً أو لا يكون كل ما يصدر عنه سليماً بطريق رفع الإيجاب الكلي
الشامل للسلب الكلي والسلب عن البعض دون البعض فلا واسطة وذلك بأن يعتبر عموم الأفعال بعدم
نسبة العدم إليها وإن كان الظاهر مقدماً عليها لكونه مدخول العدم كما في قوله تعالى أن الله لا يحب كل كفار
أنهم وإن يكون لفظ الغير في غير سليمة للسلب أي لا سليمة وإلى ما ذكرنا أشار الشارح فيما سبق بقوله
إذ لم يعتبر فيه إلا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليماً لكان أظهر وأسلم ولو عرف الصحة بأنها سلامة
أو ملكة لكل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سليماً لكان أظهر وأسلم

(قوله فلا واسطة بينهما) قيل عدم الواسطة مبنى على أن يجعل لفظ الأفعال في تعريف الصحة
الاستقراق وفي تعريف المرض للجنس وفيه ما فيه اللهم إلا أن يجعل في كليهما للجنس ويلزم أن عضواً
واحداً يجوز أن يكون صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضها غير سليم

في التقابل (وكذا كل متقابلين يتمتع بينهما الواسطة فانما هو) أى امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا أهمل شئ من شرائطه جاز ارتفاعهما مما وحيث ثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن أن بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسى الشرائط التي يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحداً وحيث أن جاز أن يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان وأخذ واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد أن يكون امامه بدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليماً واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا أن يحمد الصحة والمرضى بمحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بمض اعضائه مأوفاً في كل وقت فيخرج من يصبح مدة ويمرض مدة وان لا يكون هناك استمداد يقتضى سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فتخرج الامور المذكورة من حده أيضاً وتثبت الواسطة لطعاً الا ان النزاع حيث لا يكون لفظياً

الفصل الثالث

من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان ، المقصد الاول انها) أى الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة لكم اما وحدها فلامتنفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية الاعداد (وللمتنفصلة التثليث والتربيع) أى كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها

(عبد الحكيم)

[قوله يكون لفظياً] أى راجعاً الى تفسير لفظي الصحة والمرض

(قوله عارضة لكم) أى بالذات

(قوله اما وحدها) أى منفردة من غير انضمام امر معه فيكون عائداً الى ما ذكره الامام بقوله اما لنفسه

(واما مع غيرها) أى عارضة لكم مقارنة مع غيره مقارنة الكل مع الجزء ليصبح كون الخلقة مثلاً له

كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم (المتصل من حيث أنه محاط بمحد واحد أو أكثر (مع اعتبار لون) قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض أولا وبالذات للكميات وتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار والجزء كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قبل الخلقة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولا لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما أن يعرض لها من حيث أنها كمية أو من حيث أنها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون فكلا جزئي الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات

ويصح كونها قسما لقوله وحدها فانه لو اجري على ظاهره ورد عليه انه كما هو عارض للكم وحدها عارض له مع كل ما يقارنه وماله مقال الامام اما لجزئه (قوله مع اعتبار لون) أي لون معتبر معه.

[قوله اذ لولا الخ] أي بتصور عروض الخلقة الا لجسم طبيعي بخلاف الكيفية المختصة بالكم فانها اتمانقتر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي (قوله ثم ان اللون) أي بعد ما عرفت حال الخلقة باعتبار جزئيه مع غيرهما غير تلك الكيفية المحبوسة فلا ينافي ذلك الغير أيضاً كصفة مختصة بالكم

(قوله مع اعتبار لون) أي مع لون معتبر أورد على هذا أن الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا أن اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف تكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع ومما ليس ذلك النوع لا يندرج في أحدهما وأجيب بأن هذا مبني على أن اللون من خواص السطح وعلى هذا يكون اللون أيضاً من الكيفيات المختصة بالكميات ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم وأما ان الكلام في الكيفية المفردة فكيف يعد الخلقة المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فيجيء جوابه وأنت خير بأن هذا التوجيه لا يلائم قول المصنف واما مع غيرها كالخلقة فانه لم يعتبر في الخلقة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيهما حينئذ هما مالا نسب الكلام المصنف أن يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لتفوز في الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كصفة مختصة بها كالايجزى واعلم أن كلامهم متردد في أن الخلقة مجموع الشكل واللون أو الشكل المنغم الى اللون أو كصفة حاملة من اجتماعهما وهذا أقرب الى جعلهما نوعاً على حدة

(قوله كالخلقة فانها الخ) التمثيل على زعم القوم والا فيذكر الآن أن كلا من جزئيهما حامله الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم فتأمل

تكم قال ويتوجه على هذا أن يكون للون والضوء داخليين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذاً في داخل الجسم وكذلك الضوء في المضي، بالذات كالشمس. فلا يختصان بالسطح والتبادر من قوله (وكالزاوية) ان الزاوية كالخلقة في أنها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله (فإنها هيئة احاطة الضامين بالسطح مثلاً في ملتقاهما بالاستقامة) فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضامين والسطح كما يتوهم وأشار بقوله مثلاً الى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه أن الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتي خطين يحيطان به من غير أن يتحدا خطاً واحداً فإنه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين

(قوله داخليين في هذا النوع الخ) وما وقع في شرح التجريد وشرح حكمة العين من أنه لا تنافي بين كون الكيفية مخصوصة بالكم ففيه انه يلزم أن يكون للحقيقة واحدة جنسان في مرتبة واحدة وهو محال الآن يقال ان الاقسام الاربعة ليست اجناساً متوسطة اذا لكيف ليس جنساً عالياً وبذلك يخل كثير من مطالبهم [قوله وقد يقال الخ] عديل لقوله ثم ان اللون حامله الاول الخ لعل هذا القول معنى قوله مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقاً

(قوله والتبادر الخ) الظاهر انه عطف على قوله كالخلقة فيكون مثلاً لا حركه وليس كذلك بل هي من قبيل الكيفية المختصة بالكم المتصل وحدها اذ لا فرق بينها وبين الشكل في كون كل منهما ماحية احاطة المتدار بالمقدار فقوله كالزاوية عطف على قوله للمثلث والمربع الا انه أخره عن موضعه لاحتياجه الى التفصيل

(قوله في ملتقاهما) أي حاصلة في ملتقاهما

(قوله لا بالاستقامة) متعاقب بملتقاهما

[قوله من غير أن يتحدا الخ] بأن يكون الحد المشترك باقياً بمحاله

(قوله اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم) وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض الالوان لا سلوح انما هو أولاً وبالذات ولغيرها بواسطتها

[قوله فإنها هيئة احاطة الخ] قيل ليس في هذا التعريف ما يجتز به عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارتا قوساً واحدة اللهم الا أن يقال لفظ الضامين يخرج به اذ لا يطلق الضلع على شيء من نيتك القوسين فائتاهما

(قوله وتلخيصه ان الزاوية المسطحة الخ) وعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتي سطحين يحيطان به من غير أن يتحدا

الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على الشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر أيضاً أن يكون هناك خط آخر يحيط بهما به ولا أن يكون ذاك الخطان متناهيين أو غير متناهيين قصيرين أو طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة بالشكل العارض للمثلث يتوقف على أضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط فقوله من غير أن يتخذ احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوساً واحدة وأما قوله لا باستقامة فستغنى عنه اذ لا احاطة أصلاً مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي (وانها) أي (لأنها) توصف بالاصغر والا كبر ويكونها نصفاً واثناً) لزاوية أخرى ولا شك أن هذه الصفات اعراض ذاتية لكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بأنها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتخذ خطأ واحداً (والجواب أنه) أي هذا الاستدلال (انما يتم أن لو كان عروض ذلك) التفاوت والتجزى (لها) أي للزاوية (بالذات) حتي يلزم كونها كما (وانه ممنوع بل) عروضه لها يجوز أن يكون (لأنه) أي لان هذا المروض الذي هو الزاوية (عارض لكم) كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم (ويبطله) أي يبطل كون الزاوية من الكم (انما تبطل بالتضعيف وتعدم) أما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية أصلاً وأما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة أيضاً ولو أبدل التضعيف بالزيادة لشمل

[قوله أي لان هذا المروض) أي تكبير الضمير الراجع الى الزاوية بتأويلها بالمروض]
[قوله بحيث لا تبقى هناك زاوية) لان يعمل الضلعان على الاستقامة فلا يبقى الاحاطة فضلا عن الزاوية (قواه كذلك) أي بحيث لا يبقى زاوية]

(قوله ولو أبدل الخ) لا يخفى ان حاصل الاستدلال ان الزاوية تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك أما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له وأما الصغرى فلان الحادة أي حادة

(قوله بالتضعيف مرتين) أراد به أن يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول الا أن يزداد على الحادة مثلاً مرتين فان الحادة التي هي نصف قائمة انما تبطل اذا ضعفت على هذا الوجه ثلاث مرات كما لا يخفى

البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية أضلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي أصغر من نصف قائمة أو أكبر منه اذ يجوز أن يبق هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكفي بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد أبداً ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحاً انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعين يحدث مثلثاً هي بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير أن يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عديم اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه أقوال خمسة أوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها من المتعدد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية (أي على سمت واحد لا يكون بعضها أخفض (و) قالوا (انه اذا أثبت أحد طرفيه) على حالة (وادير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل) أي مشكل (يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) أي من تلك النقطة الى ذلك الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه أنصاف أقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها (ثم اذا أثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في

كانت تنتهي بالتضعيف مرة أو مراراً الى قائمة أو منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة أما القائمة فلا لتواء الخطين على الاستقامة بحيث يصيران خطاً واحداً وأما المنفرجة فتأدية تضعيفها الى الاستقامة مع زيادة لأنه لا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة لان التضعيف عبارة عن زيادة مثله وان الحدوث للزاوية في الجانب الآخر فلا ينافي ذلك لان المقصود ان تضعيف كل زاوية يبطل لها لا انها مبطل لما حدث بتضعيفها فاندفع ما ذكره الشارح

(قوله اذا ضعفت مرارا) كانه أراد به ما فوق الواحد اذا الحادة التي هي أكبر من نصف القائمة اذا ضعفت مرتين يحصل ما ذكره كالابن خني على المثال

وسطة نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) أى الى ذلك السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف أقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها (واذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وأدير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة ان يقال اذا أثبت أحد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وأدير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به دائرتان) متوازيتان (من طرفيه هما قاعدتاها يفضل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع الثابت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارسم من الضلع الآخر الموازي للثابت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانا متوازيين (واذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة) أي أحد ضلعي القائمة (من المثلث وأدير المثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير (وهو جسم أحد طرفيه دائرة) هي قاعدته (والآخر نقطة) هي رأسه (ويوصل بينهما سطح يفرض عليه) أي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) أي بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم ان مانقله عنهم انما ذكره لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها في أنفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم

(قوله والعبارة الظاهرة) فان عبارة المتن يوهم ان للمربع ضلعين وانه قد لا يكون متوازي الاضلاع من حيث انها كية لشيء مخصوص كالخلقة

[قوله من الضلعين الثابتين) انما كانا ثابتين لان أحد طرفيهما متصل بالضلع الثابت والطرف الثاني متصل بالمتحرك كما كان متصلا حال عدم الحركة فلا يكون بذاته وان حصل الحركة بما يعرض ولذا أحدث القاعدة

(قوله حصل المخروط المستدير) أي المستدير القائم وهو ما يكون سهمه عمودا على قاعدته وأما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط بالقائمة الى وضع الاستقامة بأن يصير المتحرك الضلع الثابت خطأ واحداً

(قوله والعبارة الظاهرة أن يقال الخ) وانما كانت ظاهرة دون عبارة المنف لان المربع في الاسطلاح ما يكون متوازي الاضلاع متوازيها ولذا قيل بحديثه من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارة المستقبل ولا وجه لتقييده بمتوازي الاضلاع وأيضاً لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فهما له أربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح يتناول المسدس مثلاً مع انه لا يحصل منه اسطوانة مستديرة فيبقى أن يفيد الاضلاع بالاربعة

فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احدهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا أثبت أحدهما طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات (كله أمور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها مبنى علمهم الذي يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها أسورا وهمية فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية ألا ترى ان العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية له أحكام صادقة بلا شبهة ومن أنكر كونها يقينية فقد كابرو كذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال في معرفة أحوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع وقد يستدل بأحكام الأمور الوهمية على أحوال الأمور العينية ولا ينتهي شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة (تنبيه) على ما يرد على جمل الخلق من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المتبر من أنواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) في المقولات وأنواعها (حصص مقولات غير متناهية) أي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشر وحصص أيضا أنواع غير منحصرة فيما ذكره من أنواعها بحسب التركيب للممكن فيما بين تلك الأنواع كأن

(عبد الحكيم)

(قوله لا يعلم وجودها خارجا) لتوقفه على كون الجسم متملا في نفسه فانه اذا كان مركبا من أجزاء لا تجزي فلا مقدار الا في الوهم
(قوله فان قيل الخ) يعنى ليس مقصود المصنف انه ليس لها وجود في الخارج فلا يكون العلم بأحوالها مطابقا للواقع حتى يرد ما ذكر بلم مقصوده انه لا كمال للنفس في علمها وان كان يقينا لان الكمال معرفة أعيان الموجودات على ما هي عاين بقدر الطاقة
[قوله ببراهين علم الهيئة] فانه يعلم بها أحوال الأجرام العلوية

تركب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي أن لا تعد
الخلفة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم
قالوا (الخلفة انما اعتبرت) وجعلت داخلة في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع
الشكل واللون (بحسبها) أي بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن، والتقيج) يعني ان
الشكل إذا قارن اللون وحصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصبح أن يقال للشيء أنه
حسن الصورة أو قبيح الصورة (وهما) أي الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن
والقبح (العارضين للشكل وحده أو للون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح)
لأنهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقة منعناها وان اكتفوا بالوحدة
الاعتبارية جاز اعتبارها في كل أمرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف
الناس حيث عبر عنهما بالخلفة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك
عددناهما كيفية واحدة وادرجناهما فيما اندرج فيه جزؤهما كما عرفت ولم نجد لها نظيراً في ذلك
فاكتفينا بها **الفصل الرابع** من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية) وهي
(اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضمناً) ولا قوة كالمراضية (واما)
استعداد (نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضمناً) كالمصاحبة (واما قوة الفعل)
كالقوة على المصارعة (فليست منها) أي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا
أقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلاً تتعلق بعلم) بهذه الصناعة (وصلاية الاعضاء ثلاثاً بتأثر
بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشيء منها) أي
من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية
الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلاية الاعضاء من الكيفيات

(قوله كالمراضية) رجل مريض كثير القبول للمرض والمراضية كونه كثيراً بقبول المرض
وكذا المصاحبة

(قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية) قيل هذا مبنى على أن الكيفية المحسوسة المسماة
بالافعال والانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة أو الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
الاستعدادية أقام من الكيف متباينة بالذات يتمتع صدق البعض منها على نفيها عما صدق عليه الآخر والا
للايتبع أن تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها

﴿ المرصد الرابع ﴾

من مرصد الموقف الثالث (في النسب) أي المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان أنها موجودة في الخارج أولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق علي وجوده أعني الإين تارة على رأي المتكلمين وتارة على رأي الحكماء ﴿ المقدمة ﴾ أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون (إلا الإين) فانهم اعترفوا بوجوده وأنكروا وجود ما عداها منها (لوجوده • الأول لو وجدت) الأعراض النسبية (لزم التسلسل) في الأمور الموجودة (أما أولا فلان) هذه الأعراض لا بد لها من محل ولا شك ان (محلا يتصف بها) فله اليها نسبة (بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) أيضا على ذلك التقدير (ويمود الكلام فيها) بأن يقال هذه النسبة أيضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (وأما ثانيا فلان لوجودها) الزائد على ما هيتهام المامر (اليها نسبة) هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة أيضا موجودة على ذلك التقدير فلو وجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا

(قوله وفيه مقدمة [المراد بالمقدمة ما يجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها

(قوله لبيان مباحث ما اتفق على وجوده) أي مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها أو من عوارض ما يتوقف به وانما قلنا ذلك لان المباحث التي الفصل الثاني مباحث الحركة عند الحكماء وهي ليست بين عندهم لكنها قد تقع في الإين فللمباحث نوع تعلق به

(قوله لزم التسلسل في الأمور الموجودة) بخلاف ما اذا كانت أمورا اعتبارية ثابتة في نفس الامر لان اللزوم حينئذ يكون مبدأ انزاعها موجودا فيه لوجودها مفعلة فان وجودها انفسه يوجب اعتبار العقل فافهم فانه قد زل فيه بعض الأقدام

(قوله لمامر) من ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها

قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكرنا أن اللون والاستقامة والآنحاء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

[قوله لزم التسلسل في الأمور الموجودة] قبل لاشك أن هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حتمية لما تحقق في محالها بمعنى اتصاف محالها بها في نفس الامر فيلزم التسلسل في الاعتبارية الحقيقية وانه باطل كالتسلسل في الأمور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التعليق انما يجري في الموجودات باختلاف الترتيب والاشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود ولا دليل آخر يجري عندها الا اقتضى خلو هذه النسب عن الوجود والعدم لجريان الإبطال في كل منهما والعقل قاض ببطلانه

وهذا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر
فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما
وبما مع المتقدم مقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود
مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع
أيضاً الوجه (الثاني لو وجدت) النسب (لوجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها
نسبة متكررة (وهي لا تتحقق الا بوجود المنتسبين) مجتمعين ومن أقسام الاضافة التقدم
والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من أجزاء الزمان (معا) وانه باطل قطعا الوجه (الثالث
لو وجدت) النسب في الخارج (لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث
اضافة ثابتة) اليه (بأنه موجود معه و) له (قبله) أي قبل كل حادث اضافة أخرى
اليه (بأنه متقدم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بأنه متأخر عنه) وهذه الاضافة حادثة
أما التي مع الحادث أو بعده فلا شبهة في حدوثها وأما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم
لا يزول (وأثبتها) أي الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كما في المحصل معمر فانه من قدماء
المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذ عن لها وحكم بوجودها
(و) حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة (التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية)
يقوم بعضها ببعض ولا يخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الامور
النسبية (بأن كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وأمثالهما من النسب

(قوله بل رابع أيضاً) وهو تسلسل التأخرات

[قوله مجتمعين] لعروضها لكل واحد منها بالقياس الى الآخر

(قوله حادثة) أي على تقدير وجودها في الخارج

(قوله والقديم) لما ثبت من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه .

(قوله وأمثالها الخ) زاده لدفع ما يترامى من المتيقن انه استدلال على الحكم الكلي بالجزئي ولا يتوهم
انه استدلال بالاستقراء الناقص بل استدلال بالحدث الحاصل من تتبع الجزئيات فالحكم الكلي نظري
وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معنوم بالضرورة والحكم يختلف بداهة ونظرا
باختلاف العنوان

(قوله تسلسل ثالث بل رابع أيضاً) التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر الى التأخر

(مما تله ضرورة) أي نعلم بالضرورة أنها ثابتة عامة سواء وجد هناك فرض فإرض واعتبار معتبر أو لم يوجد ولتأمل أن يقول إن ادعيت أن الفوقية مثلاً من الموجودات الخارجية منغمة بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وإن التمس السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فلذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الأعيان الخارجية بالأمور المدمية فازيداً أعني في الخارج وليس المعنى موجوداً خارجياً وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نفي النفي نفيًا وهو محال وبجواب عنه بأن حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفاً وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (وأجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج) أي هذه الأدلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فإن من الإضافات) والنسب (أموراً موجودة في الخارج حقيقةً أنها إضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرها (ومنها إضافات) لا تحقق لها في الخارج بل (يختصها العقل عند ملاحظة أمرين كالقدم والآخر) بين أمرين لا يجوز اجتماعهما كأجزاء الزمان (و) النسب (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) أي يجب انتهاءه إلى حد لا يتجاوزه (دون الثاني) إذ لا يتف عند حد لا يمكن للعقل أن يتجاوزه ويفرض إضافة أخرى بعده وعلى هذا فقد انجبت تلك الأدلة واندفع التسلسل في الأمور الخارجية لجواز

(قوله لجواز اتصاف الخ) فإن الاتصاف الخارجي بمعنى ما يكون الخارج ظرفاً لنفسه نوعاً يستدعي وجود الموصوف والمصفى في الخارج كالانصاف بالسواد وانزاعي يستدعي وجود المنزاع عنه في الخارج لا وجود المنزاع (قوله حقيقةً أنها إضافة) لم يظهر لي فائدة هذه المقدمة (قوله يختصها العقل) أي يعتبره ويترفع عن أمور موجودة في الخارج ولو لا النزاع لم تكن تلك الإضافات موجودة بل مبدأ انزاعها كمية الواجب وقبله وبعده وكالحلول والاتصاف

[قوله مما تله ضرورة) إن حمل الضرورة على البداية يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الأمور اللبسية من حيث هي لبسية بوجود الفوقية والمقابلة من حيث خدومها فعدم الضرورة حينئذ لا ينافي القول بالاحتجاج للاختلاف في العنوان (قوله ونحن نقول به فإن من الإضافات الخ) أورد عليه أن دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب أيضاً إذ يقال اتصاف المحال بها وكذا معية الباري وقبلية وبعديته إلى غير ذلك أمور حاصلة من غير فرض فإرض واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالخلاف وأنه يوجب البطلان (قوله حقيقةً أنها إضافة) الظاهر أنه لا دخل له في المقصود

أن تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود التفوق في نفسها أن يكون حلولها في محلها أمراً موجوداً أيضاً ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز أن يكون بعض أفراد الماهية موجوداً وبعضها معدوماً وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضاً بالابتن

الفصل الاول

في مباحث المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد سبعة هو الاول المتكلمون وان اذكر واسائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالابتن وسموه بالكون والجوهر منهم على أن المقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) أعني مثبتى الحال (ان حصول الجوهر في الحيز ممل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلة (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشيء منناه تميزها تبعاً لتمييزه) فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز ممل بقيام صفة أخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفاً على الآخر (فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته) في المرصد الاول من هذا الموقف وهو انما نسلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع أنه) ان نسلم ان معنى

(قوله عن بعض تلك الادلة) وهو الوجه الاول باعتبار لزوم التسلسل الاول والثاني وتقرير النقض انه لو وجد الابتن لزوم التسلسل أما أولاً فلانه لا بد من محل يتصف به نسبة اليه بالحللية ويعود الكلام وأما ثانياً فلان لوجوده الزائد نسبة اليه فان أجبت بأنه لا وجود لجميع السبب بل لوجود المقولات فقط

[قوله وقد يجاب عن بعض تلك الادلة الخ] وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض انه ان كان الابتن موجوداً وجب أن يحصل في حيز وان كان بالنسبة فللابتن ابن آخر والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بأنه لا يلزم من وجود الابتن أن يكون له ابن آخر اذ الابتن انما هو الجواهر المتخيزة ورد بأن اثبات الجواهر هو الابتن اصالة وأما الابتن التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين بناء على أن قيام العرض بالحمل عندهم بمعنى التبعية في التحيز وفيه بحث لان الموجود من الابتن عند المتكلمين هو الابتن اصالة أعني حصول الجوهر في الحيز لا مطلق الابتن والا لزم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به وتوافق الابتنين في الماهية على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به حينئذ فلا تسلسل ولا نقض فليتأمل

القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه (قد تكون ذات الصفة) لقيامها بالجوهر (علة
للحصول ويكون تحيزها) الذي هو قيامها (مطلابه) أي بالحصول (فلا دور و) قوله
(وبما قال) اشارة الى ما وجد في نسخة أخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي
علة للحصول (ان توقف على التحيز) أي الحصول في الحيز (لزم الدور) لانه لما عللنا
حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض
ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور يرد عليه ماصر من ان العلة ذات الصفة
من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا)
أي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز (جاز انفكاك العلة) التي هي تلك الصفة
القائمة بالجوهر (عن المعلوم) الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على
الحصول أمكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن
معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب

(قوله قد تكون ذات الصفة) أي قام تلك الصفة كما يدل عليه قوله لقيامها أي ليس المراد نفس الصفة مع
قطع النظر عن القيام وهذا مبنى على ما ذكره الشارح فيما سبق من أن وجود العرض مقدم بالذات على
قيامه بالموضوع بدليل قولهم وجد السواد فقام بالجسم فيجوز أن تكون الصفة الموجودة في حال قيامها
علة للحصول وان لم يكن لتبسام مدخل في العلية واما اذا كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في
نفسه هو وجوده في الموضوع فلا يتمشى هذا الجواب لان وجود تلك الصفة بما يتوقف عليها وجود
قيامها بالحصل فيكون حصول الجوهر في الحيز لان التحيز التبعي موقوف على التحيز الاصل فيلزم الدور
(قوله ولا يلزم الخ) وان كان في حال القيام

(قوله وان لم يتوقف) كان الظاهر من الشق الثاني ان المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح
اللازمة اكن في المصنف بذلك واختار الشق الاول ومنع بطلان التالي لان اللازم صدور الدور بمعنى استلزام
كل منهما للآخر وليس بممتنع وأما صاحب باب الاربعين فقد أورد الاحتمالين وهي بطلان اللازمة على
احتمال وبطلان التالي على احتمال آخر حسمها لمادة الشبهة

[قوله لانه قد تكون ذات الصفة علة للحصول] فيه بحث لانه ان أريد ان ذات الصفة قبل قيامها
بالدور علة له فلا وجه له لانها معدومة حينئذ ولو سلم وجودها فانتفاؤها بالحصول هذا الموصوف
في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان أريد انها مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علة
الكون للكائنة مشروط بقيامه بالكائن فقد جاء الدور واحتج الى الجواب الآخر

دورا ممتنعا) وتقريره على ما في كتاب الاربعين أنه ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقف
عن التوقف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول الملة بدون المعلول وان عني به
عدم جواز وجوده بدون الموقف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أن تكون
الملة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المصنف (وهو) أى
ما ذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (إذا تأملت) وقد وجهه
بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان ههنا
أمرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشئ معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك
ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونه علة له فيلزم الدور الممتنع ولهذا سرود اما أولا
فلانه لا تصریح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر ابا ان
يتوقف على حصوله في الحيز أولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه
وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كافي للنسخة الاولى فلا وجه لجمله
جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عني بالتوقف

[قوله وهذا سرود الخ) يمكن أن يقال مقصود الموجه ان التردد في معنى القيام فكأنه قيل في
قيام الصفة ان توقف على التحيز بان فسر بالتبعية في التبعثر لزم الدور وهو ظاهر وان لم يتوقف عليه
بان فسر بالاختصاص الناعت بالجوهر من غير حصول في الحيز كما في الواجب تعالى فلا يكون القيام علة
مستلزمة وحينئذ يكون مآل النسختين واحداً الا انه ترك في النسخين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف
ما هو المشهور من معنى القيام وذكر في الاخرى استظهاراً وحينئذ اندفع اثره بالوجه الثلاثة أما
الاول فلان التصريح غير لازم لكونه مشهورا واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجبه لما
عرفت من ان المراد به توقف التأخر والترديد مبنى على تفسير القيام وأما الثاني فلانه لم يحمل التمسك
بمعنى القيام خبر لدليل آخر أورده في التوقف بناء على تفسير القيام فهو في الحقيقة تمسك بمعنى
القيام كما في النسخة الاخرى وأما الثالث فلان ما ذكره من الوجه بيان المراد لامام بحيث لا يرد عليه
ما ذكره القائل لانه اختيار للشق الاول وانبات للملازمة اذ حاصل التوجيه ان التردد في التوقف

(قوله وهو غير وارد اذا تأملت) قيل معناه أن اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى الجواب
المذكور وذلك بناء على ان علة الكايفية ذات الصفة لا قيامها كما مر وأنت خير به تعسف ظاهر وخائف
لتوجيه تلميذه الذي هو أعلم بمراده

(قوله اختيارا للشق الاول الخ) أراد بالشقين طرفي التردد الذي نقله رحمه الله من كتاب الاربعين
وأراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ

وجوب تأخير الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقفة على الحصول توقفت تأخروا بطله
هذا القائل بأن عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون الملول كما نقلناه عنه لا للشق الثاني
المذكور في الكتاب (تبيينه) على ما تمسك به من أثبت الكون علة للكائنية مع الجواب
عنه أما التمسك فهو أنهم قالوا (الأحياء الجزئية الممكنة لامتياز) الذي هو الجوهر (نسبتها
إليه سواء) فإن ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما أي حيز كان (وانما يقتضي حصوله
في حيز ما) مخصوص (بحسب ما يقارنه من شرط يمينه) أي يمين ذلك الحيز المخصوص
وحصوله فيه فهناك أمران أحدهما الكائنية أعني الحصول في الحيز المخصوص (و) ثانيهما
(الكون) الذي (هو نسبته) أي المقتضي لنسبته (إلى الحيز المخصوص) وحصوله فيه
(فالفرق) بين الكون الذي هو مقتضى وبين الحصول في الحيز أعني الكائنية المقتضا
(ظاهر) وأما الجواب فهو قوله (لكن) أي نحن نسلم أن نسبة الجوهر إلى الأحياء الممكنة
على السوية وأنه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج عن ذاته لكن (الكلام
في ثبوت ذلك المقتضى) وأنه ما ذا فنحن لا نسلم أن حصوله في الحيز معلل بصفة
أخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون (فإن الحصول في الحيز المخصوص) انما يثبت له
(عندنا بخلق الله تعالى) فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى له (المقصود الثاني) أنواع الكون
أربعة (هي السكون والحركة والانتراق والاجتماع وذلك (لأن حصوله) أي حصول
الجوهر (في الحيز) اما ان يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولا والثاني) وهو مالا يعتبر بالقياس
إلى جوهر آخر لثمان لأنه (ان كان) ذلك الحصول (مستبوقا بحصوله في ذلك الحيز

وعدمه مبنى على تفسير التيام والملازمة في التبيين بينه

[قوله لا للشق الثاني الخ] يعني مقتضى عبارة المتن ان بوجه عدم الورد باختیار ما هو مذكور
في الكتاب وهو الشق الثاني في الباب لا باعتبار ما هو مذكور فيه أعني الشق الاول في الباب
(قوله يمينه) انما قال ذلك لكونه قريب الفهم أخذاً وإطلالاً

(قوله فنحن لا نسلم ان حصوله الخ) كيف وكان نسبة الكائن إلى الكائنات - واء كذلك نسبته
إلى الاكوان والفرق تحكم فكما يحتاج في اختصاصه بكائنة مخصصة إلى علة مخصصة كذلك يحتاج في
اختصاصه بكون مخصص وما يفيد الثاني يفيد الاول فليتامل

(قوله ان كان مستبوقا بحصوله في ذلك الحيز فكون وان كان مستبوقا الخ) أراد بالسبق في الموضعين
السبق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك من حيز إلى حيز ثم منه إلى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني

فسكون وان كان مسبوقاً بمحصله في حيز آخر فحركة) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان ويرد على الحصر) أى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول في أول الحدوث) أى حصول الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لاني ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكوناً ولا حركة فذهب أبو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في أول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال أبو هاشم) واتباعه (أنه) أى الكون في أول الحدوث (سكون) لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متاثران لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أخص صفاتها فإذا كان أحدهما سكوناً كان الآخر كذلك فهو لا لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبقية بكون آخر فيلزمهم

(قوله في حيز أول) أي غير مسبوق بمحيز آخر بلا واسطة كما هو المتبادر سواء كان سابقاً على حيز آخر أو لا كالجسم الذي حصل في مكانه ولم ينتقل عنه وكذا قوله حصول أو غير مسبوق بمحصل آخر سواء كان سابقاً على حصول آخر كما اذا عدم الجوهر بعد الحصول في الحيز الثاني أولاً (قوله فهو لا لم يعتبروا إلخ) فالقسمة عندهم ان الكون في الحيز ان كان مسبوقاً بالكون في حيز

انه حصول مسبوق بمحصل في ذلك الحيز مع انه حركة لاسكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذي هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيز أيضاً ولو قال ان اتصل بمحصل سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون لكان أظهر (قوله فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة إلخ) أولية الحيز في السكون لا يلزم أن يكون تحديقاً بل قد يكون تقديرية كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً فلا يحصل في حيز ثان وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا تتحقق له حصول ثان وعلماً أن بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في آئين في مكانين والسكون مجموع كونين في آئين في مكان واحد ورد عليه بأنه يلزم أن يكون السكون الاول في المكان الثاني جزء من الحركة والسكون معاً ولا يتمايزان بالذات على أنهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الاربعه ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض مطلقاً فاختار الا كثرون ما ذكره المصنف من أن الحركة حصول أول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز أول واعترض عليه على القولين ببقاء الا كون بأنه يلزم أن يكون كون واحد بهيئة حركة وسكوناً ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشباب وقد يلزم ذلك بناء على إطباقهم على ان اختلاف أنواع السكون بالمعارض الاعتبارية لا الفصول المقومة (قوله فهو لا لم يعتبروا في السكون اللبث إلخ) وعلى هذا لا يتم ما ذكره في طريق الحصر بل طريقه أن يقال انه ان كان مسبوقاً بمحصله في حيز آخر فحركة والا فسكون

تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكنات في) تلك الاحياز (فان قيل) في ابطال ما التزمه هـ هذا القائل (الحركة) لا شك انها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) فان أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر (قلنا) في در هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين علي الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور اجتماعهما أصلاً (واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها) أي الحركة الى الحيز (نفس الكون) الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين

آخر بلا واسطة فحركة أولاً فسكون سواء لا يكون مسبوقاً بكون أصلاً أو مسبوقاً بكون في ذلك الحيز ففي السكون لا يعتبر المسبوقه فالكون الواحد يجوز أن يكون سكوناً وحركة باعتبارين كما سيصرح بذلك وهو معنى قوله فيلزمهم تركيب الحركة أي الممتدة من السكنات لا الحركة بمعنى الكون الخصوص فانه لا جزء له وهذا الاطلاق عند المتكلمين كالاطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء

(قوله فان أحد الضدين ألح) لان الضدين لا بد أن يتعاقبا على محل واحد فان كان أحدهما جزءاً محمولاً على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه أحدهما والمحمول على الشيء محمول عليه لذلك الشيء اذا كان الحمل متعارفاً وان كان جزءاً غير محمول لم يتعاقبا على محل واحد ضرورة ان ما يحمل عليه الجزء حينئذ غير ما يحمل عليه الكل وبما حررنا اندفع ما قيل انه لم يعم على استحالته دليل بل هو مجرد استبعاد وانه مستقصى بالبلقة فانها ضد للسواد والبياض مع تقدمها فالبياض الذي هو جزء وهو المنسوب الى الحيز الذي هو ضد البلقة هو المنسوب الى الكل وكذا السواد

[قوله فيلزمهم تركيب الحركة من السكنات) فان قلت لا يازم من عدم اعتبار الابلث والمسبوقية يكون آخر في ذلك الحيز في البكون عدم اعتبار اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فنفرع لزوم تركيب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره الشارح مبنى على قولهم بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فيصح التفريع المذكور كما لا يخفى (قوله فان أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر) قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل آخر عليه كيف والبلقة عند السواد والبياض مع انهما يتوحدان وقد سبق ما فيه فندكر

(قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه) قل رحمه الله هذا عند المتكلمين لانهم لا يثبتون في الحركة أن تكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه بتحقيق الحركة فان قلت كلامه هذا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقاً فيلزمهم تركيب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فلا التلقيق قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى النقطع والمتكلمون بالنظر الى الاول

الدخول فيه (وهو) أي الكون الاول فيه (مماثل للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في أخص صفات النفس (وأنه) أي الكون الثاني فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) أي الكون الاول لان التماثلين لا يتخلفان قال الآمدي ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخلفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكره أخص صفاتهما (و) أيضاً (يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة) لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق وكذا الثاني قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه وأشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان يعتبر) أي يلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة الا أن يعتبر (في الحركة أن تكون مسبوبة بالحصول في ذلك الحيز الا أن تكون مسبوبة بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكوناً في هذا المكان والحاصل

(قوله أن يكون الكون الثاني) في الحيز الثاني ليمح كون الكون الاول حركة بالاتفاق (قوله الا أن يعتبر الخ) فالقسمة على هذا الكون في الحيز ان كان كوناً اول في مكان ثان فحركة والا فكونه كوناً اول في المكان الثاني من حيث ايجابه لاختصاصه بالمكان الثاني ممكناً للكون الثاني فيه فيكون سكوناً وليس مماثلاً من حيث الخروج من الحيز الاول فلا يكون الكون الثاني حركة فاندفع الاشكال الثاني والى ما ذكرنا اشار الشارح بقوله ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق الخ وبما حررنا ظهر ان ما قبل ان الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين وبأن الكون الثاني سكون كما يستلزم كون الاول سكوناً كذلك كون الاول حركة فلا يتجه الجواب المذكور ليس بشئ كما لا يخفى

قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياء متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والتزام أبي هاشم وأتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون الكون الثاني حركة أخرى (قوله وأيضاً يلزمهم ان يكون الخ) اذا جعله الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين أعني مجموع السكون في الاول المكان الثاني والكون الآخر في المكان الاول يكون توجيهاً هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لمكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءاً من الحركة التي كان الحصول الاول فيه جزءاً منها ولم يقل به أحد

[قوله الا أن يعتبر في الحركة الخ] قيل فكذا عدم الاتصال بالحصول الاول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني في الحيز الاول دون الحصول الاول وحاصله أن الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه حينئذ الجواب المذكور

انالا نعتبر في السكون المسبوقية يكون آخر حتي يكون الكون في أول زمان الحدوث سكونا ولننزم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكنات لكننا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقية بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا أن يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في أول زمان الحدوث حركة ولا فائل به ثم أورد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) أي حين اعتبر في الحركة ماذ كراندفع ذلك الاشكال لكن (لا تكون الحركة بمجموع سكنات) لان الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة وهو مردود بانهم يدعون ان جميع أجزاء

(قوله حتى يكون الكون الخ) غاية لتفي لا للمنفى
[قوله ولا نكتفي الخ] نعتبر في الحركة مجموع الامرين ونقول الحركة الكون الأول في المكان الثاني والسكون الكون الثاني في المكان الثاني والكون الاول في المكان الاول
[قوله حتى لا يلزمنا الخ] غاية لقوله نعتبر في الحركة لا لقوله ولا نكتفي كما توهم فانه فائده ما ذكره بقوله اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط
(قوله وهو مردود الخ) قيل الظاهر ان بمعنى قوله وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات لزوم كون الحركة بمجموع سكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على قولهم بتمثل الحمولين وبأن كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول فلما لم يقولوا يكون الكون الثاني حركة بأن يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالحمول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول الثاني هو حركة بالاتفاق فقد اعترفوا ببطلان ذلك المعنى اما بطلان التماثل كما نقله من الآمدي أو لعدم وجود الاشتراك في التماثلين فلا يلزمهم على هذا ان تكون الحركة بمجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي أوردته ان الجواب الثاني لا يتأني من جانبهم لنفاقه لقولهم بتركب الحركة من السكنات وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود انتهى ولا يخفى اندفاعه بما حرروه سابقا من ان تماثل الكون الاول الثاني من حيث انجابه الاختصاص بالحيز الثاني لا يستلزم تماثله من حيث انجابه الخروج من الحيز الاول حتى يلزم ان لا يكون الحركة مركبة من السكنات

(قوله ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقية الخ) فيه بحث اذ قد سبق أن مرادهم بالسبق السابق بالاتصال فيكتفي بما مر في عدم لزوم كون الكون الثاني حركة
[قوله وهو مردود بانهم يدعون الخ] فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المصنف وحينئذ لا تكون الحركة بمجموع سكنات أن الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة كما زعمه والظاهر ان

الحركة سكنات لان كل سكون يجب أن يكون جزءاً للحركة وهو ظاهر فان السكون في أول الحدوث سكون عندهم وليس جزءاً للحركة أصلاً (والنزاع) في أن السكون في أول زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون (لفظي) فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقاً كان ذلك السكون سكوناً ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز كما عرفت وان فسر بالسكون المسبوق يكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك السكون سكوناً ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم أيضاً تركب الحركة من السكنات فان السكون الاول في المكان الثاني أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الاقتراق والافق والاجتماع وإنما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلا) أي مكان خال عن التميز (عند المتكلمين) فانهم يجوزونه (فالاجتماع واحد) لا يتصور الاعلى وجه

[قوله وليس جزءاً لحركة أصلاً] أي اذا بقي ذلك الجوهر في ذلك المكان أو العدم في الآن الثاني بخلاف ما اذا انتقل منه الآن الى جزء آخر فان مجموع الكونين حركة عند من يقول بتركب الحركة من السكنات

(قوله لا يتصور الخ) ليس المراد انه لو كان شخصاً وهو ظن ولا انه واحد نوعي لما سيجيء ان الاكوان كلها نوع واحد

معنى قوله وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات ان لزوم كون الحركة بمجموع السكنات، والنزاع ان اياه كان مبنياً على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الاول كذلك على ما تحققت فإلما يقولوا يكون السكون الثاني حركة بأن اعتبروا فيها عدم المسبوقية فيه بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل السكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدي أو بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا أن تكون الحركة مجموع السكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي أورده أن الجواب المذكور لا ينافي من جانبهم وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود الخ غاية ما في الباب أن يكون في العبارة أدنى مساعدة فندير

(قوله وليس جزءاً لحركة أصلاً) الظاهر ان هذا انما هو اذا انعدم الكائن في الآن الثاني والا فاذا حدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فانهم

واحد هو أن لا يمكن تخیل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فنه قرب
(و) منه (بعد متفاوت) في مراتب البعد (و) منه (مجاورة) جعلها من أقسام الافتراق
وسيصرح بأن المجاورة عين الاجتماع (واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء) أي جوهر
(بالنسبة إلى الآخر لأنه أمر) واحد (قائم بهما) معافاته غير جائز عندهم لما صر من أن
العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا أن يقوم بهما
معاً والام يكن واحداً حقيقة (أو وضع أحدهما) أي ولا أن الاجتماع وضع أحد الجوهرين
بالنسبة (إلى الآخر فأنهم) أي للتكاملين (لا يشتونه) أي الوضع يشتون الاجتماع
(فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان
بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذي ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء
الصناعة) الكلامية فمنهم من يتوهم أن اجتماعاً واحداً قائم بمحلين ومنهم من يتوهم أن
الاجتماع من مقولة الوضع (المقصد الثالث الكون) أي الحصول في الحيز (وجوده
ضروري) بشهادة الحس (وكذا أنواعه الأربعة) على رأي المتكاملين موجودة (إذا حاصها

[قوله في مراتب البعد) خمس البعد بالتفاوت رعاية لقرب الموصوف وإشارة إلى أن التفاوت في
البعد عين التفاوت في القرب

[قوله جعلها من الخ) هذه المجاورة يمكن تخیل الجوهر الفرد فلا يكون اجتماعاً وفي تفسير المجاورة
فما سيأتي في المقصد الخامس بقوله أي الاجتماع إشارة إلى أن هذا غير ما سبق

(قوله والام يكن واحداً حقيقة) لما تقرر عندهم من أن أقسام المحل يستلزم أقسام الحال بناء
على نفي الحلول الطريائي كما مر

[قوله بشهادة الحس] أي العقل بحكم بوجوده بشهادة الحس سواء كان محسوساً بالذات كما هو
رأي البعض أو لا كما هو التحقيق

(قوله متفاوت في مراتب البعد) يجوز تعلق التفاوت بالقرب أيضاً وإن خصصه الشارح بالبعد
القريب لأفراد العبارة وإن جاز توجيهه بإرادة كل منبه

(قوله وسيصرح أن المجاورة عين الاجتماع) قد بين المجاورة التي ذكرت بعد أريد بها معنى آخر غير
الذي أريد بها هنا ولذا فسرنا بقوله أي الاجتماع مع أن المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ
الاشعري والمعتزلة

(قوله والام يكن واحداً حقيقة) قد سبق في بحث الحجة دفعه فلذا لم يتعرض له
(قوله وجوده ضروري بشهادة الحس) شهادة تحس البصري بوجوده لا يدل على أنه مبصر بالذات

كما علمت) من التقسيم (مائد الى الكون) الذي هو نوع واحد في الحقيقة (والمميزات) التي بها تميزت تلك الانواع بعضها من بعض (أمور اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة (نحو كونه مسبوقاً بكون آخر) أما في مكان آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأي (أو غير مسبوق به) أي بكون آخر على معنى أنه لا يعتبر كونه مسبوقاً بكون آخر كما في السكون على رأي آخر (و) نحو (امكان تخال ثالث) بينهما (وعنده) كما في الاقتراق والاجتماع ولا شبهة في أن هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً) فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو أمر عدي عندهم اذ ليس من شأنها الحركة (تنبيه * اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة) المذكورة (أمور اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة كان تسميتها أنواعاً مجازاً وانما هو نوع واحد) يمرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافاً في الماهية (بل) ربما لا توجب أيضاً اختلافاً في الهوية الشخصية (اذا السكون الواحد بالشخص يمرض له أنه اجتماع بالنسبة الى أجزاء واقتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهرًا فرداً خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا اقتراق) ما دام منفرداً (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرضاً له والكون) الثابت له أولاً باق (بمحاله) لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته * المقصد الرابع * فيما اختلف في كونه متحركاً وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم) من مكان الى آخر (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لانها قد فارقت احيازها (واختلفوا في) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقيل متحرك)

[قوله على معنى أنه لا يعتبر الخ) لا على معنى أنه يعتبر فيه عدم المسبوقية والالم يكن السكون الثاني سكوناً]
[قوله لانها قد فارقت احيازها] لفارقتها الاجزاء الهوائية المحيطة بها التي هي بعض احيازها بالحركة
الحاصلة فيها

حق بخلاف حصره في الالوان والاشياء على المشهور
(قوله على معنى أنه الخ) أي لا على معنى أنه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة والالزم أن لا يكون السكون الثاني في المكان الاول سكوناً مع أنه باطل بالاتفاق
[قوله فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة] أراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بأن جالس السفينة متحرك لاتفاق الكل اذ القائلون بالسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على أن الحيز ما اعتمد عليه نقل الجوهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة أيضاً كما لا يخفى

والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيا هو قابل لهما بعد أول زمان حدوثه وليس بساكن
 (اذ لو سكن) مع حركة باقى الاجزاء (لزوم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض
 والمحسوس خلافه (ولانه) أى الجوهر المتوسط داخل (فى الكل والكل) داخل (فى حيز
 الكل فهو) داخل (فى حيز الكل) فيكون متحيزا به أيضا (وقد خرج) الجوهر المتوسط
 عنه (أى عن حيز الكل) الى (حيز آخر) اذا افترض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه
 فيكون هو أيضا متحركا (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك) اذ حيزه الجوهر المحيط به
 وأنه لم يفارقها ولم يفصل عنها فهو مستقر فى حيزه فلا يكون متحركا (والاولون) القائلون
 بكونه متحركا (جعلوه) أى جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذى يشمله)
 الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك أنه قد فارقته فيكون متحركا
 فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به (وكذلك اختلف فى المستقر فى السفينة
 المتحركة) ف قيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا (وأنه أولى
 بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به) أعني الجوهر
 الهوائية التى أحاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فإنه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به
 (والحق أنه نزاع لفظى يعود الى تفسير الحيز كما نبهتكم عليه) آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان
 المستقر فى السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز
 آخرون ففسر بالجواهر المحيطه لم يكن الجوهر الوسطانى مفارقا لحيزه أصلا واما المستقر المذكور

[قوله ولانه أى الجوهر المتوسط الخ] ليس من قبيل قياس المساواة كما ترى من ظاهره حتى يعترض
 عليه بان الدخول للمحاط فى المحيط بل مآله الى الشكل الأول وهو ان الجوهر المتوسط داخل فى
 الشيء الحاصل فى الحيز وكل ما هو داخل فى الشيء الحاصل فى الحيز حاصل فى ذلك الحيز فالجوهر
 المتوسط حاصل فى ذلك الحيز

[قوله فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز] لا يخفى انه بعد ما تقرر ان الحيز عند التكلمين هو البعد
 المفروض لا معنى لهذا الاختلاف الا ان يلاحظ ذلك الاصطلاح فى هذا الاختلاف
 (قوله وكذلك اختلف فى الخ) أى فيما ليس بعد الحركة فيه وقد خرج عما يحيط به بخلاف الصورة
 السابقة فان الجواهر الظاهرة قد خرجت عن احيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق فى حركتها

(قوله فلا يكون متحركا) وحديث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم يتمرن به

فانه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل
الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقاً لمكانه أصلاً * الصورة (الثانية)
قال الاستاذ أبو اسحاق (اذا كان الجوهر مستقراً في مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر)
من جهة الى جهة (بحيث يتبدل المحاذاة) بينهما (فالمستقر) في مكانه (متحرك) (والزم) على
هذا القول (ما اذا تحرك عليه) أي على الجوهر المستقر (جوهر ان كل) منهما (الى جهة)
مخالفة الجهة الآخر (فيجب أن يكون) الجوهر المستقر (متحركاً الى جهتين) مختلفتين
(في حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالتزام الحركة قسمان قسم
يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذي
ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركاً الى جهتين (إنما يمتنع في حركة
يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه) كما في الصورة التي فرضتموها
(وشدد التأكيد عليه) أي على قول الاستاذ (ولا معنى له) أي للإنكار واشديده (لانه
نزاع في التسمية) فان الاستاذ أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ

(قوله كما هو المتعارف عند الجمهور) أي جمهور العامة كما مر في بحث المكان
(قوله أطلق اسم الحركة الخ) لانه اصطلاح على ذلك بل لأن الماهية التي وضع لفظ الحركة
بازائها هي تبدل المحاذيات سواء كان مبدأ التبدل فيه أو في غيره فلا يرد ما في شرح المقاصد من أن

[قوله فانه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة الخ] يعني هو متحرك لان مفارق البعض يصير مفارقاً
عن المجموع من حيث هو مجموع الى مجموع آخر غاية ما في الباب أن يكون بين المجموعين بعض مشترك
هو ما اعتمد عليه فيكون متحركاً بالذات ان لم يشترط في الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركاً بالعرض
ان اشترط كما سيجي تفصيله في أواخر مباحث الاين على رأي الحكماء
(قوله قال الاستاذ أبو اسحاق اذا كان الجوهر مستقراً في مكانه) أراد بالمكان البعد الموهوم أو المعتقد
عليه بشرط أن لا يتحرك

(قوله وقسم لا يزول به عنه الخ) فيه قسم آخر وهو أن يكون مبدأ الاختلاف في المتحرك ومكانه
أيضاً بأن يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر

(قوله لانه نزاع في التسمية) قال في شرح المقاصد وما ذكره في المواقف من أن هذا نزاع في
التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة انه هذا أو ذاك ليس
اصطلاحاً منهم على أنا نجعله اسماً لذلك الحيز والا لما كان لجمعه من المسائل العلمية أو الاستدلالية عليه
بالادلة العقلية معني بل تحقيق للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة أو ما يرادفه من جميع اللغات بازائها

الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما أن جماعة أطلقوا اسم السكون على السكون مطلقاً فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثاني فالتزموا والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات (المقصود الخامس) اتفق القائلون بالاكران على أنه (يجوز وجود جوهر فرد مخفوف ب ستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين) من (أنه منع ذلك) ولم يجوز ملاقة الجوهر الفرد لأكثر من جوهر واحد (حذراً من لزوم تجزيه وهو مكابرة) وانكار (للمحسوسين) فان الحس

كونه نزاعاً في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره لا ينافي في بيان الحيز أو الحركة انه هذا أو ذاك ليس اصطلاحاً منهم على أن نجمله اسماً لذلك والا كان لجعله من المسائل الكلامية والاستدلال عليه بالدلالة العقلية معنى تحقيقاً للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها والي ما ذكرنا أشار الشارح بقوله أطلق أي نسبة النسبة في المتن بمعنى الاطلاق لا بمعنى الوضع فهذا نزاع في اطلاق اللفظ وان المعنى الذي يطلق لفظ الحركة في جميع اللغات ما هو وليس نزاعاً راجعاً الى الوضع والاصطلاح

[قوله حذراً من لزوم الخ] فانه اذا لاقى بجوهر واحد كان هناك ملاقة واحدة قائمة بذلك الجوهر لا ببعينه فلا يلزم انقسامه والتداخل لعدم الاتحاد في الحيز بخلاف ما اذا لاقى بجوهرين فان ملاقاته لآخر فيتعدد محل الملاقاتين فيلزم انقسام الجوهر لكن للجهود ان يمنعا استلزام تعدد الملاقات بتعدد المحل لم لا يجوز ان تكون الملاقات متعددة بحسب ما يلاقى له فتنفس الجوهر من غير تعدد فيه كعاداة نقطة المركز للنقاط المفروضة في المحيط فانها متعددة بحسب تلك النقاط بالمركز من غير لزوم انقسام المركز والتول بأن الملاقات ان كان بالبعين يلزم الانقسام وان كان بالكل يلزم التداخل حكم وهمي ناشئ من قياس ملاقات من غير المنقسم على ملاقات المنقسم فتعبر فانه دقيق

[قوله وانكار] اشارة الى ان تعدية المكابرة باللام بنفسين معنى الانكار

(قوله فان الحس الخ) أي العقل بعد ثبوت الجوهر الفرد بموادة الحس بالتلاقي وانما قلنا ان الحاكم

وانبأت ذاتياتها بعد تصورهما بالحقيقة حين الحكم به مناً في حيز وذلك في آخر وانما متحرك وذلك ساكن

(قوله حذراً من لزوم تجزيه) وقد يقال التجزي في لزوم على تقدير ملاقات جوهر واحد لنفسه اذ ملاقاته كل منهما للآخر ببعينه لانه ان انطبق أحدهما على الآخر بحيث اتحداً وضعاً لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا أن لزوم التجزي على الاول سرر فلذا منعه ذلك البعض والتزم الثاني (قوله فان الحس يشهد الخ) أي الحدس الحسي حصل بواسطة احساس التلاقي بين الجواهر

يشهد بالتلاقى بين الجواهر من جميع الجهات (و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقى من جميع الجوانب كيف يحصل منها الجسم الطويل المريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقى (واتفقوا) أيضاً (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعري (والمعتزلة المجاورة) أى الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث كما مر (غير الكون) الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزة بل هى أمر زائد عليه وذلك (لحصوله) أى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عدا من الجواهر (دونها) أى دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتفايران قطعاً (و) قال الشيخ والمعتزلة أيضاً (التأليف والمماسية غير المجاوزة بل هما أمران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) ويحدثان عقبيها (و) قالوا أيضاً (المباينة أى الاقتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التى هى شرط للتأليف (فلذلك تنافى) المباينة (التأليف) لان ضدها شرط ينافى للشروط (لالانه ضده) أى لالان المباينة بتأويل الاقتراق ضد التأليف

هو العقل بناء على ان التلاقى ليس من الحسوس بالذات
(قوله وهو مانع) أى عدم التلاقى المفهوم من قوله منع ذلك مانع عن تأليف الاجسام
(قوله كيف يحصل الخ) ان أراد عدم تحصل الطول والعرض والعمق فى نفس الأمر فلم يكن على القول بالملاقاة أيضاً يلزم ذلك بوجود الفاصل بين الجواهر وان كانت متلاقية ولذا أنكر المتكلمون القدار وان أراد عدم التحصل فى الحس فمتنع فانه اذا كانت مبثوثة لا يحصل التأليف لانه يقتضى استلزام حركة الاخر فقيه انه يجوز أن يكون ذلك لارادة الفاعل المختار من غير ملاقات بينهما
(قوله بل هما أمران زائدان الخ) يعنى ان هناك أمور ثلاثة أحدها المجاورة والاجتماع وهو من قبيل الكون وثانيهما مماسة أحدها للآخر وهى الاضافة المترتبة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منها بحيث يستلزم حركة أحدها حركة الآخر وهو مترتب على المماسية
(قوله عقبيها) عقبياً ذاتياً لازمانياً
[قوله ضد للمجاورة] لكونهما وجوديين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالحركة والكون

من جميع الجهات يشهد بذلك الا انه أحس بملاقاة جواهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر

[قوله اتأليف والمماسية غير المجاورة] فيه بحث اذ لا دليل على كون المماسية غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل أن يكون ذلك الاتحاد المعنى كما قال الاستاذ أبو اسحق ويثلى هذا

(ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) انقضية بجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاور له (واما المماس والتأليف فيتمدد) كل واحد منهما بحسب تعدد الزوايا معه والمماس له (فهو) أي فيما اذا أحاط بالجواهر الفرد ستة من جواهر في جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهي) أي المماسات الست (ففيه عن كون سابع يخصه بمميزه وقالت المعتزلة لمجاورة بين) الجواهر (الرطب و) الجواهر (اليابس تولد تأليفات) واحداً بينهما (قائما بهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجواهر مع ستة من الجواهر فقليل يقولون بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بأكثر واليه أشار بقوله (فهو)

(قوله واحدة) لان المجاورة متماثلة لكونها اجتماعات مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع المتماثلين بخلاف المماسات والتأليفات فهي من قبل الاضافة بتعدد الاطراف وبخلاف الكون الخاص للجوهر بمميزه حال الانفراد فانه يخالف الاجتماع لكونه كونا فيمكن اجتماعه معه (قوله أي المماسات الست) يعني ان الضمير يرجع الى المماسات المخصوصة من التأليفات لاني ان تأليفات لانه يخص للجوهر بمميزه دون التأليف

(قوله كون سابع) أشار بهذا الوصف الى ان الكلام في جوهر خالق محاطا بالجواهر الستة لاني جوهر خالق منفردا عنه أحاط الجواهر الستة فلو كان الجسم له مقدم على الاساطلة فلا يكون المماسات مخصوصة له بمميزه

(قوله فيما اذا تألف الجواهر) أي ترطب

سير الى أن الامر بالشئ نهي عن اعتداده ونالهي عن انشأ أمر بأحد اعتداده (قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحدة) فيه بحث لان الجوهر الواحد اذا أحاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين مجاورة والمماس في أن كل منهما يقتضي بعد انتهاء واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة ونحوه للمماس تحكم

(قوله أي المماسات الست ففيه الخ) رجع ضمير الى المماسات مع ان المذكور في المتن التأليفات اشارة الى عدم الفرق بين التأليف والمماس لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مفترقا في تخصصه بمميزه الى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفترقا الى كون تخصصه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسات تكون المخصص بالمميز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذي يوجب عرض زوجه حلا ولا يمنع أن تكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها يفيد حكم الآخر لاختلافه حتى ان القدرة لا يوجب كون محطا علما ولا مریدا وكذلك العلم لا يوجب كون محلا قادرا ولا مریدا في بكار الانكار

أى فيم اذا أحاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته (تأليف واحد واذا جاز قيامه
بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر وقيل) ههنا (ست تأليفات لا سبع حذر من انفراد
كل جزء) من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وأبطلوا) أى أبطل هؤلاء (وحدة
التأليف) التى ذهب اليها الطائفة الاولى (بانه) قد مر أن الماهية مضادة لشرط التأليف أعنى
المجاورة فتكون منافية له ولا شك انه (يزول نبأية واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة
(معه) أى مع الجوهر المحاط بها (وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغير اذ ما بطل
غير ما لم يبطل ضرورة) لاستحالة أن يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال
الاستاذ) أبو اسحاق (المماس) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (وانهما متمددان)
بحسب تعدد المجاور المماس (ضرورة فالمباينة) على رأيه (ضد لها حقيقة) وذلك لانها ضد
للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماس والتأليف على أصله فتكون المباينة عنده ضد المماس
والتأليف حقيقة (وقال القاضي) أبو بكر (اذا خص جوهر بمخير) أى اذا حصل فيه
(ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (آخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات
عنه (فالكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل وبعد) أى قبل المماسات وبعدها (واحد لم
يتغير) ذاته ولم يمتدد (وانما تمتدت الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل
انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان تماثلاً للكون

(قوله أى فيما اذا أحاط الخ) يعنى ليس المشار اليه بمخالطة الرطب واليابس كما يتوهم من القرب
لانه حينئذ يكون الحكم بكون التأليف واحداً مكرراً
(قوله واذا جاز قيامه الخ) مستدرك
(قوله حذراً من انفراد الخ) لا يكون تأليف بينهما
(قوله ضد لهما) أى للمجاورة والتأليف كما يدل عليه جواب الشارح لا للمجاورة والمماس كما
يوهمه ظاهر العبارة اذا المجاورة عند الاستاذ عين المماس
[قوله والكون المتجدد] أى يجب بتعدد الاعتبار إن قلنا ببقاء الاكون ان أو بحسب الذات ان
قلنا بعدم بقائها

[قوله أى فيما اذا أحاط الخ] لم يجعل ههنا اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه
المذكور فى المتن قبيل هذا لان قوله وقيل ههنا ست تأليفات مانع عنه ولانه يافو هذا التفريع حينئذ
أعنى قوله فهو تأليف واحد لانه لما صرح به أولاً
(قوله والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة) اطلاق التجدد وان كان مذهب

الاول يسمى اجتماء وتأييافاً ومجاورة ومماساة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يستحق
مباينة والاكو ان غتفة على أصله ليست غير الاكو ان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز
المختلفة (وهذا) الذي ذكره القاضى (أقرب الى الحق بناء على) أصول أصحابنا من (عدم
اشتراط البينة) بخصوصية اقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع أن يكون
الجوهر او ما قام به مؤثراً في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمنع أن يستفاد مما ليس
قائماً به سواء كان مبايناً له أو غير مباين واقصر المصنف على حكاية هذه المذاهب
والتنبيه على ان قول القاضى أقرب الى الصواب ولم يتعرض لما أوردته الآمدي من
تزييفاتها لانه زيادة ضيع للأوقات (فروع) على أصول أصحابنا في الاجتماع والافتراق
(الاول الجوهر اترد) المنفرد من غيره يتصور (له ست مناسبات معينة) لان
ما يماسه لا يكون الامينة (وضدها) أي ضد تلك المماسات المينة (ست مباينات غير معينة)
لان مباينته من الجوهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير
معينة مضادة لخمس مناسبات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث أو أكثر (هذا)

(قوله من عدم اشتراط البلية الخ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة والمماساة حال انفراد
الجوهر وان لم يحصل به الاعتبار الذي يطلق عليه تلك الاسماء
(قوله ومن اشع الخ) فلا يمكن ان يكون الجوهر المماس بنفسه أو باعتبار وصف قائم به موجباً
بحصول وصف الاجتماع والمماس والتأليف بجوهر آخر تماس به

القاضى أن الكون احصاء لذلك الجوهر بعد المماساة هو الكون الحاصل له قبائها بعينه باعتبار تجدد
الاعتبار المقارن المصحح تسببه مباينة أو باعتبار تجدد الامثال ولا ينافى الوحدة بحسب العرف وبهذا
ظهر وجه اطلاق التجدد والتمثلة في الكون الحاصل حال الانضمام وان كان مذهبه أن المجاورة أيضاً
عين الكون الاول

[قوله من عدم شرط ثبوتية الخصوصية] انما يدل على قرب مذهب القاضى من الحق بناء على أن
الاصل عدم تعدد الاكوان فالمدعى ضرورة الى القول بالتعدد لا يمار اليه ثم البلية الخصوصية اذا
اشتراطت وهي تختلف في تلك الاحوال تعددت الاكو ان أيضاً ضرورة وأما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد
لان أى عرض قام بتركه جز قيامه بجوهر فرد

[قوله ومن اشع أن يكون الجوهر الخ] فلا تبطل الجواهر الزائدة ولا تماسها ومجاورتها حكم
الجوهر الاول أعني كونه لايب المسمى سكوناً

إذا كانت المباشنة (قبل المماسمة واما) إذا كانت (بمدىها فقال) الشيخ (في قول بضادها)
أي بضاد المماسات الست المعينة (ست مباينات غير معينة) كما في القسم الاول (و) قال
(في قول) آخر بضادها (ست) من المباينات (معينة هي) المباينات (الطارئة على المماسات)
المعينة قال الآمدى (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسمة) وكذا المباينة عرض (غير
الكون) المخصص للجوهر بحيزه كما هو بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه أنه لم لا يجوز ان
يكون مالمجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره
القاضي في الفرع (الثاني) الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين في حيزين بينهما
احياز (كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر) بلا شبهة (فقال الاصحاب) قوله من أحدهما
عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ لم يقرب من أحدهما ولا يبعد من
الآخر بأن يتحرك الآخر معه الى جهة حركته (بمقدار حركته فبطل ما قاله الاصحاب) اللهم
الا أن يراد (أي يكون مرادهم بما قالوه) ان الكون واحد (أي الكون الموصوف
بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد) كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة أمر زائد (على

(قوله هذا بناء الخ) لانه جعل المماسات الست ضد للمباينات الست والتضاد انما يكون في الامور
الموجودة ولو حل الضد على المنافي ولو باعتبار يكون الفرع المذكور جاريا على تقدير أن يكون الاختلاف
طائفا الى التسميات وانما زاد الشارح قوله من الشيخ مع ان الآمدى نقل التفصيل المذكور من الاستاذ
ثم قال هذا بناء على ان المماسمة والمباينة عرضان غير الكون فلظاهر أن يكون المعنى من الاستاذ اشارة الى
ان الاستاذ ناقل لهذا التفصيل من الشيخ بدل على ذلك عقد الآمدى الفعل المشتمل على ذلك التفصيل
بنسبة أحكام الاجتماع والافتراق على أصول أصحابنا لا على الاستاذ وان كون المماسمة والمباينة عرضين
غير الكون مذهب الشيخ لا مذهب الاستاذ كما سيحكي من قوله كما هو مذهب الاستاذ كما نقله سابقاً بقوله
ثم الشيخ والمعتزلة المجاورة الاجتماع أي غير الكون الأصول على الانفراد دونها
(قوله عائدا الى التسميات) أي الاعتبار التي ترجع اليها التسميات

(قوله قال الآمدى هذا بناء من الشيخ على أن المماسمة عرض غير الكون) فيه بحث لان التفصيل
المذكور نقله الآمدى في الفصل الثامن الذي عقده لبيان بقية أحكام الاجتماع والافتراق على أصول
أصحابنا من الاستاذ أبي ارحق فقول الشارح قال الآمدى هذا بناء من الشيخ محل نظره تأمل ادلتبار
من الاطلاق هو الشيخ الاشعري اللهم الا أن يقال هذا بناء على أن الاستاذ ينقله من الشيخ وان لم يكن
هذا النقل المذكور في ابيكار الافكار أو بناء على اتحاد مذهبيهما فاذا ذكر فما هو مبنى الكلام أحدهما هو
مبنى الكلام الآخر ولا يخفى منفيه من التعسف

الكون (هي المباشرة والمجاورة فيكون النزاع لفظياً) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف
انما يختلف هو الاعتبار ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به يختلف قال الآمدي
اذا ضم جوهر ثالث الى أحد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد
من الآخر فقال الاصحاب قربه من أحدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير
البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد
ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني على ان البعد هو المباشرة والقرب هو
المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مبادئ ستة جواهر فاذا جاور جوهر آفقد زالت
مباشرة واحدة وبقيت خمس مبادئ على ما هو أصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني
على ان الكون القائم بالجواهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره انقاض الفرع
(الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوهر آآخر (من جهة فهل يقال انه مبين) لذلك
الجوهر الآخر (من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول الماسة
في تلك الجهة الاخرى (أم لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة)
والماسة (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ) أى حين هو مماس له من الجهة الاولى (وهذا
نزاع لفظي) لانه ان اعتبر في المباشرة امكان الماسات في تلك الحالة فالحق هو الثاني وان لم
يعتبر فالحق هو الأول * الفرع (الرابع يجوز المباشرة والافتراق في جملة جواهر العالم)
بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكيفية (وقيل لا)
يجوز (اذ لا تجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباشرة من امكان المجاورة قال للمصنف

(قوله قال الآمدي الخ) يعنى ان ما ذكره المصنف مخالف لما ذكره الآمدي في تصويره فرع الثاني حيث
سور الآمدي في الجوهر الثالث المنضم الى أحدهما الجوهرين لاني الجوهر المتوسط في الاستدلال المتقول
عن الاستاذ جعل وحدة الكون ونفى كون المباشرة والمجاورة زائدة على مذهب الاستاذ فن الآمدي نفي
ان الاستاذ قائل بست مبادئ زائدة وجعل النزاع لفظياً فان بين الآمدي يدل على انه مبني على وحدة
الكون ونفى كون المباشرة وانما هما وجعل ما ذكره الاصحاب حتماً
(قوله كما اذا تبدلت) المصواب اذا استبدلت اذ لا محل لتبدل في حصول الافتراق ونعنه تصحيف
من الكتاب

(قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب الخ) بان ينتقل البعيد اليه أو ينتقل هو الى البعيد
وتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم يتفصلا

(ويكنى) يعنى في الوصف بالمباينة (جوازها) أي جواز المجاورة بين الكل (بدلاً) ولا شبهة في هذا الجواز وإنما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذى حداني) وبمنى (على إيراد هذه الابحاث) أمران أحدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الاكوان تسلفاً) تمهيداً للتحقيق (اليها) أي الى حقيقة الاكوان (مما قالوا به من لوازمها) وأحوالها يدنى أنه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخطب في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه في تفسير الاكوان وأحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقة تمامها (و) ثانيهما (ان لا تظن بكتابتنا هذا أعوازها) أي لهذه الابحاث (تصوراً) فيه (والا فلا تجدى) المباحث المذكورة (في المطالب المهمة) التي هي العقائد الدينية وما تتوقف هي عليها (زيادة طائل) وفائدة (ولولا هاتان الغائتان) المذكورتان (لم نطول الكتاب) بذلك (و ليس من دأبى الاسهاب) في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام (واذ كر) أي أحفظ وتذكر (هذا العذر) الذى مهدناه لك ههنا (لدي ماعسى تفتخر عليه) من قبيل هذه الابحاث (في غير هذا الموضع فتكف) بالنصب على أنه جواب الامر (عنى لا تملك) أي لومك (المقصد السادس) من لم يجعل الماسة كونا) قائماً بالجواهر كالقاضي واتباعه (أطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى ان كل كونين فهما متضادان (لاق الكونين) المجتمعين فرضاً (اما ان يوجباً تخصيص الجوهر بحيز واحد أو بحيزين والاول اجتماع المثلين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في

(قوله تسلفاً) بالفتاف بدو بار برآ مدن على ما فى الصراح والتاج وهو متعدد بنفسه يقال تسلق الحائط فتعديته بالى يتضمن معنى الترجي إشارة ان الساق على حقيقة الاكوان من اللوازم انما يحصل بالتدرج والأعواز عدم الوجدان والاسهاب الاطناب ولدى ظرف لاذكر وما كافة [قوله لم يجعل الماسة الخ] بل جعلها اعتباراً عارضاً لتكون للجواهر بالحيز (قوله أطلق القول الخ) أي قال الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاجياز متضادة ولم يجعل الاكوان على ثلاثة أقسام كما سيجي

(قوله مثل الآخر لا شترا كهما) في تخصيص الجواهر بالحيز الذي هو آخر صفات الكون (قوله ضدان بالمعنى الاعم) أي الامرين اللذين لا يجتمعان في محل واحد سواء كانا متماثلين أو لا

(قوله والمثلان ضدان) أي كضدين في عدم الاجتماع والطلاق الضدين على المثلين واقع في كلام الآمدي أيضاً

الجوهر الا على سبيل التعاقب كما كان مستقرا في حيز واحد أكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الذي مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جعلها) أي الماسة (كونا) مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام الماسات المتعددة بالجوهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها) أي الا كوان (اضدادا ولا مماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الامدي والحق هو الاول لما سبق من ان الماسة المبينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية (المقصد السابع) في اختلافات للمعتزلة في أحكام الا كوان (بناء على أصولهم أحدها أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاها الجبائي وأكثر المعتزلة اذا لوبقيت) الحركة (كانت سكونا والتالي باطل اما الملازمة فاذا لامعنى للسكون لا الكون المستمر في حيز واحد) والحركة هي الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستقرا في الحيز الثاني فيكون عين السكون (واما بطلان التالي فتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل أن يكون أحد الضدين عين الآخر (وبخبرية فالحاصل) أي فالكون الحاصل (في الآن الثاني) في الحيز الثاني (سكون) بالاتفاق (فيجب أن يكون) الحاصل في الآن الثاني (كونا آخر) متجدداً (لا الكون الاول) لذي هو حركة (والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التي هي الكون الاول في الحيز الثاني (توجب الخروج عن ذلك

[قوله كونا مخصوصاً] غير تكون مخصوص للحيز

(قوله اضداداً) لم يجعل الا كوان مضاعفاً اضداداً ولا مماثلاً بل جعلها مختلفة كالمائة والمباينة فان

الا كوان متخالفة لاجتماعها في الجوهر مخوف بالجوهر الست

(قوله فاذا لامعنى للسكون لا كون مستمر في حيز واحد) فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام أن السكون هو الكون الاول المستمر في حيز واحد ومن المفهوم من قوله وبالجبهة انه الكون الثاني ولا شك انه غير الكون الاول المستمر فيه شاف الا أن يقال نعم فهم مما ذكر أولاً أن السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه شقة مرة اذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة أورد قوله وبالجبهة انه الكون الثاني فليس هذا مما ذكر أولاً بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر

الحيز) أي الحيز الأول (دون السكون) الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فإنه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعاً (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالي (بما مر من أن المتناهي للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فإنها لا تجتمع السكون فيه (لا) الحركة (إليه) فإنها لا تنافي السكون فيه فجاز أن تكون الحركة إلى مكان عين السكون فيه (و) قولهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الأول ليس بصحيح لأنها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج) عن الحيز الأول (وأنه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون) فازقات لا ينبغي أن السكون الأول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الأول كما ذكرتم إلا الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الأول فهما متغايران قلت إنما يصح ذلك أن لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالأول عين الخروج عن الحيز الأول (وبه قال أبو هاشم) أي أنه قال ببقاء الحركة وبأن السكون الأول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه السكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون (ثانيها) أي ثاني الاختلافات أنه (ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة إلى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) أي قالوا ببقاء السكون الافي صورتين (الأولى ما إذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة

(عبد الحكيم)

(قوله وهو الكون الثاني) أي الكون الحاصل في الآن الثاني فلا ينافي ما سبق من أن السكون هو الكون الأول المستمر في الآن الثاني
(قوله بل الحركة الخ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لأن الحركة من السكون والخروج من
الإضافة هي كون يوجب الخروج عن الحيز
(قوله وأنه نفس الحصول) أي الخروج نفس الحصول فيه أن الخروج يستلزم الحصول في الحيز الثاني وأما غيبتها فغير صحيح إذ الإضافة لا تكون عين الحصول في الحيز الذي هو الابن
(قوله وبه قال أبو هاشم الخ) ولا يلزم منه أن يكون جوهر واحد متحركاً وساكناً معاً لأن ذلك السكون في الآن لأول حركة وفي الآن الثاني سكون والآمان لا يجتمعان تويلزم أن تكون الحركة والسكون متعديين ذاتاً ولا حيز فيه
(قوله أي قالوا ببقاء السكون الخ) حمل الاستثناء على المعنى الاصطلاحي ففسره بذلك القول ولو حل على معنى الإخراج لم يحتج إلى ذلك التفسير
(قوله من الاعتمادات المتجددة) بناء على تجدد الاعتماد سواء كان طبيعياً أو عالياً

(فامسكه الله تعالى في الجو) من غير ان يكون تحته ، بقوله فلا يذهب من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من أصله ان الطاري' العاثر في من الباقي فلو كان السكون باقيا) لا متجدداً (لهوى) ذلك الجسم (التثليل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحي) فانه لا بد ان يكون متجدداً (فلو بقي لم يكن مقدوراً) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لو أمر) الحي (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لا يأنتم) اذ لانتم على أصلهم الاعلى أمر مقدور والسكون المضاد للحركة ذ كان باقيا لم يكن مقدوراً فلا يكون آنما به (وهو خلاف الاجماع) بخلاف ما اذا كان سكون متجدداً (ولرب هذا) الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية (بابي هشتم) انتم يجد عنه محيصاً (والتزم) انتم و (العقاب بعدم الفعل) في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو لسكون (فلقب بالذهني) اما لانه رجع عن مقتضى أصولهم في أن الثواب والعقاب ثنائيتان بما يصدر عن المكافآت بقدرة وستر مذهبه في الذهن واما لانه أثبت التائم والعقاب من يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكافآت أصلاً (نالها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر أو لمسه مضمضاً عينه وهو) أي ذلك الجوهر (ساكن أو متحرك

(قوله ما يقوله من الاقلال) بمعنى الحس والرفع

(قوله والسكون المضاد للحركة) وكذا عدم الحركة لانه أزلي لا يتبدل به قدرة

(قوله والتزم التائم والعقاب بعدم الفعل) أي بعدم الحركة في هذه الصورة مع انتفاء

القدرة على ضده المستلزم لعدم الحركة أعني السكون

[قوله اذ ليس هناك] تعاميل لانتفاء القدرة على الضد أي لا يتصور منه شيء فيها اذا لم يتحرك

الا صدور السكون وقد فرض انه غير مقدور لانه باق والشيء حالة البقاء غير مقدور

(قوله اما لانه رجع إلخ) لانه التزم العقاب بعدم الحركة مع انه يلزم أن يقول بحسب جميع المعاني

الجزئية التي يدرك العقل التفرقة بينها بواسطة الاحساس كالحن والنع وحرارة وبرد وصدقة والفرح

والحزن وايس كذلك فانها معقولة عندنا في الحواس الباطنة وهو مة عند منبه

[قوله لهوى ذلك الجسم) والا كان السكون الباقي أقوى من الاعتماد . تجدد وهو خلاف أصله واما

عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون أن يخاف الله تعالى في الجسم انشعب هو سكوناً باقياً يكون به

لبثه في المراءى كلبته بالسكنات المتجددة

أدرك) بالحاستين (التفرقة بين الحالتين) أي حالي السكون والحركة وعلم انه اما ساكن أو متحرك ضرورة (ومنعه أبو هاشم) واحتج (بأن) الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ لا ادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون في الاحياز الممينة غير مدركة ألا يرى أن (راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخزقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل في النوم الى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا في حالته مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين

(قوله وذلك الكون الخ) زاد هذا الكلام على ان ابن اثير يرد أن الاحتجاج المذكور انما يدل على أن الحركة ليست مدركة بحاسة البصر والمضى أن الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافاً للاشاعة فان الرؤية عندهم بمطلق الوجود

(قوله بمطلق الوجود) المصواب أن يقال بمطلق الكون في الحيز اذ الكلام فيه لاني الوجود (قوله بل ربما توهم الخ) أي يحكم باطل بخلاف ما في نفس الأمر فلا يكون التفرقة بين خصوصيات الاكوان مدركة

(قوله لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها) أشار بذلك الى دفع مناقشة وهي أن التوزيع المذكور مصادرة حيث نور عدم ادراك خصوصية السكون بالبصر بعدم ادراك حركة السفينة وسكون الشط الذي هو المدعى ووجه الدفع انه أراد بعدم ادراك خصوصيات أكوانها

(قوله لتفرقة بين الحالتين) قال في ابتكار الافكار ولقائل أن يقول على حجة الجبائي ما لما منع أن يكون على أصل ما يجده الناظر من التفرقة راجعاً الى انحراف الشماع الخارج من العين وميله عن جهة اتصاله بسبب نزوح الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على أصلك أن يختلف أحوال الشيء المدرك باختلاف أحوال الشماع ولهذا فان من سد شعاعه في جهة نظره فانه يرى الشيء الواحد شيئين وان كان الشيء المدرك لا يختلف فيه أو ان يكون منبجده من التفرقة بالنظر والامس راجعاً الى اختلاف عواذيات الجوهر المدرك بالنظر والامس قال وهذا قاذح في أصول المعتزلة ولا يحصى عنه

[قوله ومنعه أبو هاشم واحتج الخ] قال الأمدى حجة أبي هاشم وان كانت لازمة على ابنه فغير لازمة على أصولنا لجواز أن يدرك المدرك أمرين ولا يدرك التفرقة بينهما

ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا احيازة عليه فلو غلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزيه (بمخلاف مالولون) في نومه (بغير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (وربما قال الجبائي التأليف ملبوس ومبصر) أي مدرك بالقوة الالامسة والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) ونميز بعضها عن بعض (وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة) أو لمساها فلا بد أن تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه في أحد قوله فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان) أي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (أو المحاذيات) المخالفة (أو غيرها) من الامور المتعاقبة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) أبو هاشم على سبيل المعارضة (بانه لو رؤي التأليف وهو) أمر واحد (قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرؤي الصفحتان) مما وذلك لان تأليفا واحدا قام بكل جزئين من الصفحتين فاذ رؤي قائما بالصفحة العليا فقد رؤي قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحادهما (وانما يصح) هذا لاحتجاج على أبيه (للم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعني انه لا يقول أن تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتي ينهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل أن يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من أحد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا (خامسها

(قوله فلم لا يجوز الخ) مذهبه عدم قيام التأليف لانه يستلزم انتفاء التفريق ولذا قال بقيام تأليف

واحد بتولين

(قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان) فيه بحث فيهم منه أن الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب أبي هاشم الا أن يقال - طريق الالتزام - يقال انه ذهب الى أن السكون الخمسين غير مبصر والمراد بالاكوان همنا المجاورات - ليس به الشرح

[قوله لرؤي الصفحتان معا] وبهذا - كما انك اذ لا تدرك الصفحة السفلى

قال الجبائي التأليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر (من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنه ابنه) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام بتحليل بناء على أصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه) أي في هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز أن تكون التأليفات مختلفة ومشاركة في عارض يلزمها وكونها مذكورة من اخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها) قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرة (بالقدر) (كمن يضم أصبعيه ومنه ابنه اذ يمنع) وتوع التأليف (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشراً بالقدر الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلاً على أصول أصحابنا (سابعها) ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة الجوهر (الرطب) الجوهر (اليابس) وان ولدت التأليف بينهما كما مر (فليست) المجاورة المذكورة (شرطاً له) لانها لو كانت شرطاً للابتداء (أي شرطاً للتأليف في ابتداء حذرته) لكانت شرطاً له (في الدوام كأصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواماً (وليس) الامر (كذلك كاليوافيت) والصخور (الصم الصلاب) ونحوها فانها لا رطوبة فيها أصلاً مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) أي هذا الاستدلال (منقوض بالقدر) فان تعاقبها بالقدور (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لا دواماً (ومنهم من قال انها) أي المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) فان الأليف الذي يصعب معه الفلك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجوداً وعدماً فهي شرط له (ومع ضعفه) أي ضعف الدوران وعدم دلالة على أن المدار شرط للمدائر (فلعل ذلك) أي الاختلاف بين

[قوله باختلاف الاشكال] الباء لاملاية أي حال تباينها باختلاف الاشكال لالابية اذ السببية بالعكس يدل عليه بيان الشارح

[قوله مختلف باختلاف الاشكال] الباء بمعنى في أي يختلف في صورة اختلاف الاشكال والمراد به يدل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التأليف بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه والله تعالى أعلم

للتجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف أجناس التأليف) كما ذهب
اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة وبسوسة بعضها

❦ الفصل الثاني ❦

في مباحث الابن علي رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلاثة عشر ^{المقصد الاول} قال الحكماء ^{في}
الجسم اما أن يكون متحركاً أولاً ويكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم
الحركة عما من شأنه أن يتحرك (الحركة) عرفها أرسطو ومن تابعه بأنها (كالم أول لما
بالقوة) أي محل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة) بيان (ذلك أن كل ما هو بالقوة)
من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون حينئذ

[قوله في مباحث الابن الخ] أي المباحث التي لها نوع تماق بالابن لانها مباحث الحركة التي تقع فيه
وتخصيص التعلق بالابن مع ان لها تماقاً بالمقولات الأخر أيضاً لسكون وقوعها فيه بديهياً متفقاً عليه ثم
اعلم أن الحركة معالومة بالسكنه الاجمالي بديهية يجذف الشخصيات من جزئياتها المعلومة بأعانة النفس فلا
يمكن تعريفها الحقيقي فالتعريفات التي ذكروها من الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً وكال أول لا بالقوة
من جهة ما هو بالقوة والتوسط بين المبدأ والنتهي وقطع المسافة والتوجه والتأدي كلها تعريفات لفظية
بلاوازم ولا يفيد تصور حقيقة فلذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا في انها مقولة برأسها
أو داخلية في واحد من المقولات وانها من مقولة الانفعال أو الاضافة أو الكيف أو انها مقولة وقعت فيه
فلا استدلال بنى من تلك التعريفات على دخولها في مقولة توهم ناشئ من توهم كون ذلك التعريف حاداً
(قوله من كل وجه) أي وجهه، يقرر في ذات الشيء متصف به في حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة
فانه استعداد في ذات الشيء بخلاف كونه بالفعل فانه اعتبار محض ينزعه العقل من ملاحظة انه في

(قوله في مباحث الابن على رأي الحكماء) ظاهر كلامه يشعر بأن الحركة من مقولة الابن على
رأي الحكماء وليس بمتعين نعم هي عند المتكلمين القائلين بانها السكونان في آيين في مكانين أو السكون
الاول في الحيز الثاني من مقولة الابن وأما عند الحكماء قيد هي مع قطع النظر عما يقع فيه ان قدرت
بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج فن مقولة الانفعال وان قدرت بالتوسط فن مقولة
الاضافة وان قدرت بقطع المسافة فن مقولة الفعل وأما تفسيرها بأنها كمال أول الخ فلا يظهر منها انها من
أي المقولات عند هذا المفسر ويمكن أن يكون قوله على رأي الحكماء متعلقاً بالمباحث لا بالابن فلا يفتية
حينئذ على رأينا والمباحث على رأي الفلاسفة لكن لا يخلو عن بعد لان المباحث تم الحركة في السكم
والكيف وليس شيء منهما أبناً على رأي المتكلمين بل هم لا يقولون بهما كما ينبغي وهذا واعلم أن البحث في
الاصطلاح انبأت المحمول لا موضوع فالتعريف ليس من ابل هو من المبادئ التصورية الآن يعتبر الحكماء القضي

بالقوة في كونه موجوداً فلا يكون موجوداً هذا خلف ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجهه) ولو في كونه موجوداً ومتصفاً بالقوة لا أقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجهه آخر) لانا فرضناه كذلك فظهر أن الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو إما بالفعل من جميع الجهات كالمقول على رأيهم أو بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الأول يستحيل عليه الحركة لأنها طلب لشيء وتوجه إليه وذلك غير متصور فيه لأن جميع ما يمكن أن يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال أصلاً بخلاف القسم الثاني إذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفني أيضاً (و) إذا عرفت هذا فنقول (المتحرك) أي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال اتصافه بها (وهو)

الشيء بصفة وبخلاف كونه قبل شيء آخر أو معه أو بعده فانها اعتبارات ينزعاها العقل من ملاحظة حصول الشئيين بالقياس الى الزمان وانه لا يلزم من كونه بالفعل من جميع الوجوه التسلسل واندفع الشكوك التي عرضت لبعض الناظرين

(قوله لان جميع ما يمكن إلخ) أي جميع ما يمكن أن يتصف به في حد ذاته ولا يكون اعتباراً محضياً (قوله أي الموصوف إلخ) أشار به الى دفع مناقشة وهو انه ان أريد المتحرك بالفعل فالحكم لغو وان أريد بالقوة فالحكم غير صحيح ووجه الدفع أن المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والفعل ولا شك أن الموصوف بالحركة لا بد أن تكون حركة بالفعل اذ لا يمكن الاتصاف بالحركة المعدومة

(قوله فهو إما بالفعل من جميع الجهات كالمقول على رأيهم) اعترض عليه بأنه لو كان الشيء بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل أيضاً بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وأيضاً لا بد لكل شيء من اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفاً بها قبل ألقاها الاضافات مع الحوادث فيكون الشيء بالفعل من كل الوجوه والجواب عن الاول أن التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثاني أن الكلام في الامور الحقيقية كذا في حوائج حكمة الفسفين لا شارح وفيه بحث اما أولاً فلان كون الشيء بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات أيضاً فحينئذ لا يتم قولهم هنالك الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه ولا لكان كونه بالقوة بالقوة إلخ وكذا قول الشارح هنا ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقة على ما هو المبحث باعتبارهم كونه بالقوة فيما هو في الاعتباريات اللهم الا أن يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المقبول بالفعل فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل وأما ثانياً فلان الاضافات لما يجوز أن تكون للمقول بالقوة لم يظهر بمجرد ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية استحالة الحركة عليها فتأمل

[قوله أي الموصوف بالحركة] فسر المتحرك به حذراً عن الغوية في قوله له حركة بالفعل

أى الحركة (الأمر حصل له بعد ان لم يكن) جاصل له عند استقراره في مكانه أو على حاله (فهو) أى ذلك الأمر حصل بعد ما لم يكن (كماله) أى للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هذا الإشارة الى المصنف المذكور في ضمن المقيد أى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقاً بالقوة كما في حركات خبرات أو غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأى الفلاسفة ونماسمى الحاصل بالفعل كمالاً لان في القوة نقصاناً والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضى سبق اقتراف بل يكفيها تصورهما وفضلهما وقد يفتبر في مفهوم الكمال كونه لا ثباتاً حصل فيه لكنه ليس بمعتبر هنا اذ لا يجب أن تكون الحركة لا ثباتاً بصاحبها (وأنه) أى ذلك الأمر انتهى هو الحركة (يؤدى) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في نفسه) مثلاً (فهذا) الممكن الآخر (كمال ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الأمر يؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كمال أول) بالقياس الى ذلك الممكن الذى يترتب عليه ويجب أن يكون ثابتاً بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) أى المتحرك (مادام متحركاً) بالفعل (فثبتي منه) أى من الكمال الاول الذى هو الحركة (بعد بالقوة فهو) أى ذلك الكمال الاول انما ثبت (لما هو بالقوة) من وجهين أحدهما ذلك الكمال الثانى المترتب على الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلاً ويمكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكان ان يحصل الحصول في المكان الثانى وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالاً له فكل من التوجه الى المكان تثبت والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا بماجالة

[قوله في مكانه أو على حاله] الاول في الحركة الابدية والثاني في غيرها

[قوله وقد يعتبر في سببه الى آخره] كافي تعريف اللذة بانه ادراك ونيل بما هو كمال وخير عند

المدرك اذا حصل ببعض ذلك كمال لا يطاق الا بعد الحصول

(قوله وتوضيحه) تحري في التوضيح تصوير الكمال الاول والثاني في صورة جزئية وبيان كونه

تعريفاً للحركة باخوة وبين حركات القيد

(قوله أى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل) فيه بحث لان التعريف متناول لحيويات الاجسام

وليس عندهم كمال فبعد بخلاف صورها الجسمية والنوعية ثم تصور سبق القوة بالنظر الى الصور

الجسمية والنوعية سبباً بالنسبة الى نوعها بخلاف تصور بالنظر الى الهولى وخروجها عن

التعريف بهذا التعريف

فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال أول للجسم الذي يجب أن يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخصيتين احدهما انها من حيث أن حقيقتها هي التآدي الى الغير والسلوك اليه تستلزم أن يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التآدي تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما أنها تقتضي أن يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد

(قوله أن حقيقتها هي التآدي) أي لازم لها ذلك كأنه نفس حقيقتها

(قوله تستلزم الخ) بخلاف الامكان الاستعدادي فانه لا يستلزم حصول ما يستلزم له وان كان

يقرب عليه

(قوله تقتضي أن يكون شيء منها) أي يجعلها بالقوة بخلاف الزمان فانه وان كان كالا للحركة لكونه مقدارا لها متعاضدا لان يكون شيء منه بالقوة يستلزم أن يكون الزمان الذي هو مقدارها أن يكون شيء منه أيضا بالقوة لكن ذلك الزمان ليس كالا للحل الزمان الاول بل للحركة التي هو مقدارها على اقتضاء الزمان الاول والثاني بل المتعاضد هي الحركة وما قيل ان الحركة يتقدم الآن الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان حركة الجسم المتحرك مع انه لا قوة بذلك الزمان بالنظر الى أجزاء الحركة زمان تمام الحركة فدفع بانك ان أردت أن الجسم متحرك في ذلك بطريق الثبات باطل وان أردت انه متحرك بطريق التجدد وعدم الاستمرار فهو لا يستلزم في بعض أجزاء الحركة بالقوة فكل جزء يفرض للحركة بعد حركة بالقوة مالم يصل الى المنتهى

[قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة] فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي فانه يستلزم أيضا أن يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق أن الاستعداد سواء كان قريبا أو بعيدا يصل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم أن يكون ذلك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم أن يكون هناك مطلوب غير حاصل اذ لا تنافي له بالطلب وأما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل فن جهة أن حقيقتها التآدي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي يخرج بقوله من حيث أن حقيقتها التآدي فليتنازل

[قوله وثانيتهما أنها تقتضي الخ] في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكررتها خاصة لها على تقدير ثبوتها لما بحث اما في الاول فلأن الحركة تستلزم أن الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان الحركة ففي زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض أجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن أن يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان أورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد اذ الاتصاف بالمجموع في وقت ما كما يستعرفه

فانه اذا وصل اليه فقد نقصت حركته وما دام لم يدرك فقد بقي من الحركة شيء بالقوة
فهوية الحركة مستازمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على فوتين قوة بالقياس اليها
واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت
بين الحركة بمعنى القطع وحركه بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واصلا
الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركه أصلا وأما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان
الحركة بمعنى القطع حال نصف المتحرك بها يكون بعض أجزائها بالقوة وبعضها بالفعل
فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن
هناك قوة متممة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة
لها كما ستطالع عليه فقد انكشف لك أن الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو
بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية

(قوله فهوية الحركة) أي ماهية الشخصية الموجودة في الخارج وانه قال ذلك لان ماهية الكل غير مشتمل عليها
(قوله في ذلك السكالات) أجزى بالقوة على اطلاقه كما هو المنبأ فيخرج الكون فان الصورة الاولى
كال أول لا بالقوة في السكالات الثانية لكن ليست كالأول فيها هو بالقوة في تلك الصورة وبهذا
ظهر أن تخصيص القوة بما يتأدى اليه كما في شرح التجريد كونه تخصيصاً من غير تخصيص مثل منع التعريف
(قوله تخرج السكالات الثانية) أي من حيث انها كمالات ثانية

في المقصد الثاني وان أورد بالتعريف في جزء من الحركة الواقع في جزء من الزمان لم يحجب أيضاً اذ لابد
بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولم يبق شيء من الحركة بالقوة لكان المتحرك
حاصلاً في المنتهى وحينئذ لا حركة كما يشتر بأدنى تأمل وأما في الثاني فلتبونها لاجزاء الزمان والزمان
وان لم يكن كالا للجسم اذ ليس صفة يمكن كمال للحركة لانه مقدار قائم بها لا يقال الحيزية المذكورة
معتبرة في هذه الخاصة أيضاً فيخرج زمان اذ ليس حقيقة التآدي الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها
منها اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث سران حقيقة انها هي التآدي الى الغير يقتضى أن يكون شيء منها
بالقوة اذ لا دخل للحيزية المذكورة في هذا الافتضاء نعم يمكن أن يجاب بأن الذي الذي عد خاصة للحركة
هو افتضاء ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان له لو سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه
مقداراً لها والنهبة في الجواب - في الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها لحظاً بعينه
بالقوة كما يدل عليه قوله فهوية الحركة مستازمة الخ وهذا لا يتفق في الزمان لان محله ليس الا الحركة
لانه مقدارها قائم بها والجزء الذي هو القوة من الزمان ليس محله الحركة الاولى لانها تقتضى باقتضاء
الزمان بل حركة أخرى فليتأمل

وبقيد الحيثية المتعلقة بالازال تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق أعني الصور النوعية
 لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات أولى لما بالقوة لكن لا من
 هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في نفسها انما هو بهذه
 الصور وما عداها من أحوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال أول من هذه الحيثية فقط
 وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات النائية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية
 وانما اتصف بالاولية لاستلزامها ترتيب كان آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي أول
 بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها مطلقا (وكونه) أي كون المتحرك (بالقوة)
 انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك المارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة
 ونفس الحركة أيضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين المارضين لا باعتبار ذاته
 بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح أن يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة
 بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فتقوله لما بالقوة معناه
 لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لاني ذاته (والا) أي وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) أي
 المتحرك (كمال) أي بحسب ذاته وصورته (أيضا) كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم
 يرد به كونه بالقوة في عارضه بل أريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته
 بل بالفعل (فلذلك) أي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) اذ لو اريد
 كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لا اعتبار الحيثية معني وحاصل مناذ كره ان
 قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب المعارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه
 قال المصنف (وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة) الازلية الابدية على زعيمهم
 (نظر اذ لا منتهي لها الا بالوهم فليس هناك كمالان أول) هو الحركة (وثان) هو الوصول
 الى المنتهي ثم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة

(عبد الحكيم)

(قوله انما هو بهذه الصور) هذه كمالات ذاتية تم بها ذوات الجسم والانواع بعد كونها ناقصة بدون
 اعتبار تلك الصور وليست الهيولى كمالا لنفسها وهو ظاهر ولا لذوات الجسم والانواع اذ لا يتصور وجود
 شيء منها بدون الهيولى الا باعتبار نفسها ولا باعتبار جزئها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام
 (قوله نعم اذا اعتبر الخ) الوضع المفروض في الحركة المستديرة كالحل المفروض في الحركة الآتية فكما
 أن الحد المفروض لا يصير منتهى الحركة الآتية المتصلة ما لم يفرض أن لا تكون الحركة فيها بعده كذلك
 الوضع فلذا قال واعتبر ما قبله دون ما بعده أي اعتبروا الحركة التي قبله

كألا أول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا انتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في أثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في أن المتبادر من التعريف أن تكون الحركة كالأول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي المخلص ن تصور الحركة أسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً وأما الامور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها الا الاذكاء من الناس وقد أجيب عنه بأن ما أورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للأجسام لا على تصور حقيقةها (وهذا) الذي ذكره الملم الاول واتباعه في تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماءهم) من

(قوله ولا شبهة في أن المتبادر الخ) فيه ان قيد الاولوية مشعر بأن أولوية ما بعد للقوة فان كان بحسب الاعتبار كانت الاولوية بحسب الاعتبار فلا غبار على التعريف

(قوله بأن ما أورده الخ) أي التفرقة التي أوردها تدل على تصورها بالوجه الذي يتوقف تلك التفرقة والتصديق بوردتها للأجسام ولا يدل على تصور حقيقتها والامور المذكورة في التعريف بتصور حقيقتها وتصوره بالحقيقة ليس أجلى منها حتى يكون تعريف الشيء بما هو أخفى منها وجهان وجه أجلى لا يمكن تعريفه بالامور المذكورة وحقيقة هي أخفى من تلك الامور يمكن تعريفها وبما حررنا ظهر أن ما في النسخ الجديده للتجريد من أن هذا الجواب لا يثنى العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى ويمكن أن يقال قد يتصور شيء بوجود بعضها أخفى وقد يورد فيما يخص تصوره بالوجه الخفي أمور هي أخفى من المعروف بالوجه الجلى لكنها أجلى من المعروف بهذا الوجه الخفي انتهى فالثاني من قلة التدبير لما مررت أن حاصل الجواب المذكور ما ذكره بقوله ويمكن أن يقال الخ فراد والحال قبول الثاني ليس بشيء

(قوله لان وقوعه الخ) ليس المراد ما هو الظاهر متبادر من العبارة اذ يقع الشيء مرتين مع انه ليس بتدرج بل المراد أن الشيء المتصل في نفسه المطلق

(قوله وقد أجيب عنه بأن ما أورده الخ) قبل هذا جواب لا يثنى العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى ثم قيل ويمكن أن يقال قد يتصور شيء بوجود بعضها أجلى وبعضها أخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي أمور هي أخفى من المعروف بالوجه الجلى لكن أجلى من المعروف بهذا الوجه الخفي وأنت خبير بأن حاصل جوابنا لا يمنع كون تصور كنه الحركة أسهل مما ذكر في التعريف وبيان ان ما ذكر في بيانه من أن كنه الخ لا يفيد تلك الاسهلية بل انما يفيد تصورها بالوجه فقول المعتز لا يدفع المحذور الذي هو تعريف بالأخفى في حيز المنع وأما الجواب الذي ذكره نفسه فلا يخفى ما فيه من النصف

(أنها خروج من القوة الى الفعل بالتدرج) فافهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما أن يكون دفعة أو لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة حقيقة الحركة هو الحادث أو الحصول أو الخروج من القوة الى الفعل اما يسيراً أو لا دفعة أو بالتدرج وكل واحدة من هذه المبارات صالحة لا فائدة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدرج هو وقوع الشيء في زمان بحد زمان) بل نقول هو وقوع الشيء في آن بحد آن فيتوقف تصور التدرج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طريقه وكذا معنى يسيراً يسيراً هو معنى التدرج وتصور اللا دفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فان الاور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هذا أشار بقوله (فيقع في تعريفه) أي تعريف التدرج (الزمان وهو يعرف بأنه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرازي أجاب بمض الفاضل عن ذلك بأن تصور الدفعة واللا دفعة والتدرج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لا عانة الحس عليها وأما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز أن تعرف

(قوله على تصور الزمان) فاذا فرضه العقل منقسماً بعد الجزئين المتحدتين مع الكل في الحقيقة والاسم . مقدماً على الآخر بحسب الزمان وذلك الشيء واقع بالتدرج أي لا يمكن وجوده بحيث تكون أجزاؤه المفروضة مجتمعة وهذا في الحركة بمعنى القمع وأما في الحركة بمعنى التوسط فوقوعه بالتدرج وهو وقوعه في آن بالنسبة الى حدى المسافة بعد وقوعه في آن آخر فتدريجاً باعتبار السبب العارضة لها أي لا يمكن حصوله في حدود المسافة وأما باعتبار ذاته فدفعي وبما حررنا من معنى التدرج اندفع الشبهة التي أوردتها الامام في المباحث الشرقية حيث قال لي في التدرج شك لان التدرج لا يكون بدون تغير والتغير انما يكون لحادث شيء أو زوال شيء لشيء حادث آتي وان يحصل ابتداء وجوده ان لم يحصل بتمامه فهو حاصل دفعة لان ابتداء الحوادث آتي وان لم يحصل بتمامه فذلك الذي بقي غير الذي حصل لا يمنع أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً دفعة فليس هناك شيء واحد له حصول على التدرج بل هناك أمور متتالية فالحاصل أن الشيء الواحد الذي يمنع أن يكون له حصول الا دفعة نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال ان حصوله على التدرج على معنى كل واحد من تلك الاجزاء الحقيقية انما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر وأما على التحقيق فكل ما حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث بتمامه فهو معدوم

(قوله فيلزم الدور) قد يقال التدرج الواقع في تعريف الزمان هو التدرج القنوي المفسر بالزمان القنوي الاعم مما عرفه أرسطو فلا محذور وأنت خير بأنه قريب مما ذكره الامام

حقيقة الحركة بهذه الامور الاولى التصور ثم تجمل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببها هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن (وبقولهم بالتدريج) أو ما في معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعي) ولا يسمونه حركة بل كوناً وفساداً (المقصد الثاني) ذهب أرسطو الى (أن الحركة تقال) بالاشتراك اللفظي (للعينين الاول النوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى) اللذين للمسافة (ولا يكون في حين) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (آئين) بل يكون في كل آن في حين آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصل فيه وبأنها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث أي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفاً لحاله في آئين يحيطان به والاعتراض بأن تصور الآن واتقبلية والبعديّة يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور

(قوله وصفة) أي المراد بالكيفية المعنى اللغوي اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت
(قوله الذين للمسافة) تخصيص المسافة بالذكر لان وقوع الحركة فيها يتفق عليه وتصويره فيها سهل
فان وجود المبدأ والمنتهى فيه والتوسط محقق
(قوله لا يكون قبل آن الوصول اليه) لاختفاء في انه لا يمكن الحصول في حد قبل آن الوصول اليه
فلا فائدة في تعيينه الا أن يقال انه لنا كيد عدم الحصول بعد آن الوصول واما مادة على ان حاله بعد
(قوله وصفة) أشار بزيادتها الى انها المرادة بالكيفية فلا يفرق كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة
الكيف كما يوحى عبارة المتن

[قوله اللذين للمسافة] إشارة الى دفع الاعتراض بأن المبدأ والمنتهى ليس الا مبدءاً والحركة ومنهاها
فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا انما يفيد ان لم يتحقق الحركة بمعنى التوسط الا في
الحركة الاينية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه حركة مجازاً والا قرب ان يقل بدل قوله
للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بأن المبدأ والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل خرجت
الحركة الاستدرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة خرج عن تعريف الحركات التي لها مبدء أو منتهى
بالفعل وان اريد بهما ما هو أعم من القوة والفعل فامث ذلك ينبغي اجتنابه في التعريفات ولك ان تختار
الثالث وتتمتع لزوم اجتناب مثله في التعريفات لان المحذور لا يشترط لمفطى للمعنى ثم ان المتبادر هو المبدأ
والمنتهى بالفعل كما أشار اليه المصنف واعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبه ذكرناها في بحث الزمان فن
أرد الاطلاع عليها فلينظر فيه

مردود بأن هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما أشرنا اليه (وهو) أي الحركة بهذا المعنى (أمر) موجود في الخارج فانا نعلم بماونة الحس أن المتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من أول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتعتزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل في الخيال أمراً ممتداً غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه أمر كلي ولا وجود للكليات

آن الرسول في امتناع المحمول فيه كاله قبل الوصول
(قوله كما أشرنا اليه) فيما نقلناه عن بعض الفضلاء

(قوله فان هذه الحالة توجد الخ) فانها توجد في آن هو منتهى لزمان السكون في الحيز الاول وهو آن الخروج من ذلك الحيز فاندفع الشبهة التي مرست لبعض الناظرين حيث قال في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن ففي ذلك الآن لا بد أن يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محل لان كونه في المكان الاول سكون وأما المكان الثاني وانه محل لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسبوقاً بتوسطه

(قوله مردود بأن هذه الامور الخ) لعل المراد بقوله كما أشرنا اليه هو الاشارة الى أصل الجواب لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور الدفعة والادفعة والتدرج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لا ان تصور الآن والقبلية والبعدية أمور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور في التدرج ونظائره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب أيضاً بأن اللازم مما ذكر ان كون الحركة بمعنى التوسط موقوفة في التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقفاً للشيء على نفسه ولا مستلزماً له اذ الحركة بمعنى القطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال فلا يتوقف تصورهما على تصورهما فلا دور أصلاً تأمل

(قوله مستمر من أول المسافة الى آخرها الخ) فيه بحث لان المفهوم من كلامه ههنا وبما سيذكره في ان تعدد المتحرك لا يقدح في شخصية الحركة هو ان محركاً اذا حرك جسماً ما وحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحده شخصية اذ لا آخر للمسافة قبل انقطاع الحركة فسواء قبل علة الحركة هناك هي القاسر أو قوة مستفادة من القاسر كما يصرح به أو العقل الفعال معها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد اما بالنظر الى نفس التوسط أو بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر فلي تأمل حتى التأمل

في الخارج فاذا الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول أمر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايراً له فتكون الحركة مركبة من دورانية الوجود متتالية فيلزم تركيب المسافة من أجزاء لا تنجزى وهو باطل عندهم ثلثا الحركة بمعنى المتوسط أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى أنه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كاليابض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالمدد هي المتوسط بين المبدأ والتمهي الجاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يمرض لذلك المتوسط أن صار حصولاً في ذلك الوسط ووصولاً الى ذلك الحد وهذا أمر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته الشخصية وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتتالي النقاط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض أيضاً (وهي بهذا المعنى) أي الحركة بمعنى التوجه والنوسط (تتالي الاستقرار) أي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلاً عنه أو منتقلاً اليه اما منافاته للأول فظاهرة وأما منافاته للثاني فلأنه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلًا في التمهية لا متوسطًا بينه وبين المبدأ (فتكون)

(قوله والذي يليه الخ) أي الحصول الذي يليه يكون مغايراً للحصول الأول فتعاقب الحدان

[قوله متتالية] اذلولاً التتالي يلزم انقطاع الحركة

[قوله قلنا الحركة بمعنى المتوسط الخ] حاصله أن الحركة الباقية من أول المسافة الى التمهية واحدة بالشخص لا تعدد في ذاتها وانما هو في عوارضها فلقول بأن الحصول في حد معين غير الحصول في حد آخر ان اعتبر بالنظر الى ذاتها فغير صحيح وان اعتبر بالنظر الى عوارضها الزائدة فهي متتالية فاندفع السؤال

(قوله على معنى الخ) لاعلى معنى انه ينطبق عليه الحركة بمعنى القاطع

(قوله كاليابض الخ) يعني انه آني الوجود زماني البقاء كاليابض وسائر الكيفيات القارة

(قوله وذلك الحصول أمر آني غير منقسم) قيل الآن عند الفلاسفة ليس يتوحد بل هو حده

موهوم مشترك بين الماضي والمستقبل فكيف يكون منطبقاً للحركة بمعنى المتوسط التي هي موجودة عندهم وأجيب بأن عدم وجوده لا ينفي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القاطع لا ينفي عباقرة على المسافة الموجودة عندهم فتأمل

الحركة (ضد السكون في الحيز المنتقل عنه و) للسكون في الحيز المنتقل (اليه) أيضاً (بمخلاف من جعلها) أى الحركة (السكون في الحيز الثانى) فانها اذا جعلت نفس السكون في الحيز الثانى كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر (واعلم أن مبناه) أى مبنى ما ذكره من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الاحياز) في انفسها (وعدم تفصلها) الى أمور لا تنقسم (أصلاً بناء على نفي الجزء الذى لا يتجزى وسنتكلم عليه ونستوفى القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركباً من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات يمتد تلك الجواهر فالتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهرها واحد انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا السكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والسكون في الجوهر الثانى وهو الحركة المعرفة بالسكون الاول في الحيز الثانى وأما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد أن يكون بينهما امتداد متقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول

(قوله ومتحركات النخ) اعتبار تعدد المتحركات عابثوقف عليه بيان المذكور ولذا لم يتعرض المصنف لانه فرض الجسم متصلاً واحداً

(قوله انتقل من جوهر النخ) يكون انتقاله دفعة من غير توسط مسافة فهو بيان لا واقع من أن انتقاله التوسط في صورة انتقال الجوهر الفرد أظهر

(قوله فلا بد أن يكون بينهما) لان انتقال الجسم من المكان الاول يكون بزوال انطباق طرقة على حد من المسافة والحدان لا بد أن يكون بينهما حاصل في المسافة فاندفع الشبهة التى أوردها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط وهى انها تحدث في آن فني ذلك الآن لا بد أن يكون الجسم في مكان فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل السكون وأما المكان الثانى وانه محال أيضاً لان المكان الثانى لا يحمل الجسم فيه قطعاً الا بعد حصوله في زمان فيكون مسبوقاً بتوسطه ووجه الدفع ظاهر لان الحصر المذكور ممنوع لان الجسم متوسط في تلك الحالة بين المكانين حاصل في المسافة المتوسطة بينهما فتدبر

(قوله وليس هناك توسط) فهذا التقرير يعلم ان المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتهاء الجزء انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط أصلاً لانه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط أصلاً اذ على تقدير ثبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بأن يتمور عدة أجزاء مسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهى

مبدأ تلك المسافة والمكان الثاني منهاها وتلك المسافة يمكن أن يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة تقطعات أو خطوطاً أو سطوحاً لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تجزى إما بالفعل أو بالقوة وذلك محال فالتحرك فيها له فيما بين مبدئها ومنهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها إلى تلك الحدود بحسب الآلات المفروضة التي لا يمكن أيضاً فرضها متتالية بل كل اثنين مفروضين بينهما زمان يمكن أن يفرض فيه آتات أخرى المعنى (الثاني) للحركة هو (الامر الممتد من أول المسافة إلى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها الا في التوهم) لاستحالة وجودها في الاعميان (اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها) أي نسبة الحركة والاظهر أن يقال بطل نسبته أي نسبة التحرك (إلى الجزء الأول منها ضرورة) فلا يوجد هناك أمر ممتد من مبدئها إلى منهاها وبعبارة أخرى التحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج

(قوله والاظهر الخ) انما كان أظهر لانه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك فلا يظهر اعتبار نسبة التحرك ممنوع فاندفع مبنوهم من أن للحركة نسبة إلى المسافة كالتحرك بل نسبة باعتبار الحركة فأظهرية اعتبار نسبة التحرك ممنوع (قوله وبعبارة أخرى الخ) أشار بذلك إلى أن مآل الوجهين واحد وهو أنها غير مجتمع الأجزاء فلا يمكن وجودها

(قوله والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تجزى) لزوم تركيب المسافة من الأجزاء الغير المنجزية ليس باعتبار اشتغال التتالي على ثبوت النقطة مثلاً اذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حولها حلولاً سرانياً بل ذلك اللزوم من خصوصية التتالي كما أشرنا إليه في مباحث الزمان وذلك لان التحرك من نقطة على تقدير تتالي النقطة مثلاً اذا وصل إلى ثالثة يقطع بحركته نقطة فلا بد ان يقطع من الجوهر أيضاً جزءاً غير منقسم دفماً لاتحكم فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم على تقدير التتالي ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال غير ذي المقدار بمثله لا يكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتأمل

(قوله فلا يوجد هناك أمر ممتد الخ) اذ لو وجد لوجد نسبته في زمان وجوده (قوله وبعبارة أخرى الخ) قد يناقش بأن الظاهر من قوله وبعبارة أخرى ان يكون مؤداها هو مؤدى قوله اذ عند الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بأن نسبة التحرك إلى الجزء الاول بطلت عند حصوله في الجزء الثاني

أصلاً فإن قلت إذا وصل إلى المنتهى فالحركة اتصفت سال الوصول بأنها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من أجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدرج غير مفقود لأن الحاصل في الجزء الأول من الزمان لا بد أن يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثاني لا متناع أن يكون الوجود عين المعدم فيكون هناك أشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً لا متناع أن يتصل المعدم بالوجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلًا دفعة لا تدرجاً فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج (نعم) لما وجود في الذهن فإنه (لما ارتسم نسبته) أي نسبة المتحرك (إلى الجزء الثاني) الذي أدركه (في الخيال قبل أن تزول نسبته إلى) الجزء (الأول) الذي ترك (عنه) أي عن الخيال (ينحل أمر ممتد) يعني أن للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه ونسبة إلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت

(قوله فإن قلت الخ) هذا السؤال وارد على الوجه الأول أيضاً بأدنى تغير بأن يقال اللازم من ذلك الوجه أن لا تكون موجودة بين الوصول في الجزء الأول والثاني لأن تكون موجودة أصلاً لجواز أن تكون موجودة حين الحصولين حصول الشيء الواحد في نفسه بخلاف ما إذا كان مركباً من أجزاء واحد بالاعتبار فإنه باعتبار حصوله منه في زمان واحد آخر في زمان يكون حصول جزء منه بالتدرج وإن كان في الحقيقة حصول أشياء متعددة

(قوله لأن الحاصل في الجزء الخ) هذا إما يتم لو كان للزمان أجزاء خارجية فتعدد الحصول فيه بحسب تعددها إما إذا كان الزمان متصلاً واحداً فهناك حصول واحد غير تار بالذات والزمان إذا فرض العقل اتصافه حصل حصولاً يحكم العقل بامتناع اجتماعهما لو وجدنا في الخارج كما في الزمان

(قوله وإذا وصل فقد انقضت الحركة) قبل الحركة بمعنى القطع يوجد في زمان بمجده آناً آن الحصول في المبدأ وآناً الوصول إلى المنتهى فإن قلت الحركة لا تنصف بالوجود قبل الوصول إلى المنتهى ولا حال الوصول إليه لما ذكره آنفاً ولا بعده وهو ظاهر قلنا إن أردت بقولك قبل الوصول إلى المنتهى آناً قبل أن الوصول إلى المنتهى فالترديد غير حاصر وإن أردت أعم من أن يكون آناً أو زماناً فنحن نأمر تنصف بالوجود في زمان قبل أن الوصول إلى المنتهى لأنه حده ونهايته وأنت خبير بأن قول الشارح قلت حصول الشيء الواحد دفعة

(قوله فإنه لما ارتسم نسبته الخ) قل الشارح في حواشي حكمة التبيين إنه حصول أمر ممتد أول الساقفة إلى آخرها في الذهن بوجهين أحدهما أن يقال إن إحدى الصورتين انصابت بالآخرى فيبدو أمر متد منها يشبه انصاف انباء بالباء وسيرورتها أمراً متداً واحداً والثاني أن يقال حصولها معاً ممدداً بالذهن بوصول أمر ممتد فيه

فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشمر الذهن بالصورتين
 مما على أنهما شيء واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشملة المدارة) أمر ممتد (في
 الجنس المشترك فيرى) لذلك (خطأ أو دائرة) كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط
 الجنس وانما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلها لان اجتماع الصور فيها انما هو في
 الخيال لا في الجنس المشترك (وأنت تعلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى
 القطع وتصويرها (أن قبولها للزيادة والتقصان والتقدير والانقسام لا يمنع أن يكون) هي
 أمراً (وهمياً) لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم
 يتصف بها قطعاً (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العبدية في اثباته قبوله للزيادة
 والتقصان والتقدير والانقسام كما مر ويجوز أن يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع
 كونه أمراً وهمياً واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم
 فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها أيضاً وجود فيكون هذا معارضاً لأدلة
 وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منافي مباحث الزمان
 بتحقيق أن الموجود من الحركة والزمان أمر لا ينقسم في امتداد المسافة وانهما يرسمان في
 الخيال الحركة والزمان المتقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه (المقصد الثالث) فيما يقع
 فيه الحركة من المقولات عندهم (ذهب جماعة الى أن معنى ونوع الحركة في مقولة هو أن تلك
 المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدرج فتكون تلك المقولة هي
 الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء ثلثات الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة
 موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع أو لم نقل وهو باطل لان التسود مثلاً
 ليس هو أن ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد

(قوله فيشمر الذهن الخ) بحسب اتصال احدي الصورتين بالآخرى ويجوز أن يكون حصول الصورة
 الثانية بدون زوال مبدن الفيضان أمر ممتد فاصل واحد في نفسه
 (قوله هي الموضوع الحقيقي) أي المنصف به بالذات فتكون الظرفية في قولهم الحركة في كذا كما في
 فرغم السواد في التبع نظرية الخلل الخلل
 (قوله لان ذات السواد الخ) أي السواد الذي فرض تحركاً سواء كان الحركة من نوع الى نوع أو من

(قوله ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً) قيل عليه الاشتداد في جنس السواد وهو
 موجود والممدوم نوع السابق فلا تخذول وجوابه ان المفروض ان يبقى الموضوع بشخصه كما يتبادر من

قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه أيضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفة والمفروض خلافه وذمب آخرون الى أن معني وقوعها في مقولة هو أن تلك المقولة جنس لتلك الحركة قلوا ان من الإين ما هو قار ومنه ما هو سبال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسبال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو أيضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك أن التغير ليس من جنس المتغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك فاذا كان التبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسًا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معني وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها أو من صنف الى صنف أو من فرد الى فرد (وهي) أي المقولات التي تقع فيها الحركة (أربع) كما هو المشهور (الاولى الكم وهو) أي وقوع الحركة فيه (على أربعة أوجه) لان الحركة في الكم اما بطريق الزدياد أو بطريق الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء أو لا

صنف الى صنف أو من فرد الى فرد وما قيل ان جنس السواد باق هو يشتد والمعدوم نوعه أو النوع باق وهو يشتد والمعدوم فردهم لا متنازع بقاء خمسة الجنس أو النوع مع العداء الفرد (قوله بل في صفة الخ) أي بل التبدل في صفة بأن حدثت بعد ما لم تكن جاذبة فيه أو وجدت صفة ما لم يكن ليس بحركة

(قوله ان تلك المقولة) فالنظر فيه ظرفية العام للخاص

(قوله ان الموضوع الخ) فالمقولة مسافة الحركة وهو الظاهر من الظرفية

قوله بعينها وقوله متغير من حال الى حال اذ لا شك في لزوم بقاء الموضوع بعينه في الحالين في جميع الحركات بقاء جنس الموضوع وتبدل أنواعه متاف له قطعاً

(قوله والمفروض خلافه) قيل لا لزم خلاف المفروض اذ معنى الحركة في المقولة على الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال الى حال وهذا المعنى متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض هو الحركة في الكيف اذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة في الإين هو الانتقال من كيف الى كيف بقاء الكيف وتغير حاله بتأني هذا الفرض

(قوله والصواب ان معني وقوعها الخ) سيأتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الإين وسلكم عليه هناك ان شاء الله تعالى

والثاني اما ان يكون بانفصال شيء أولاً (الاول التخلخل) وهو ازدياد حجمه ابتداء من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبت (أي يثبت على ثبوته) في الماء فلا يثبت بغيره من غير ان ينضم عاد الى حجمه الاول قبيح (أي ضايع مكشوف) (أنه لم يكن انضمامه عنه بغيره) حين ضمير حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء أو ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل ضمير حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وأيضاً فالتأرورة) الضيقة الرأس (تكب على الماء فلا يدخلها) أصلاً (فاذا مصت مصاً قوياً) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملأون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جداً بماء الورد (وما ذلك) الدخول (خلأ حدث فيها) بأن يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خالياً (لامتاعه) على رأيهم (بل لان المص) أخرج بعض الهواء و (أحدث في الهواء) الباقي (تخلخل فكب حجمه) بحيث شغل مكان الخارج أيضاً (ثم أوجد فيه) أي في ذلك الهواء التخلخل (البرد) الذي في الماء (تكاثفا فضمير حجمه) أو عاد بطعمه الى مقداره الذي كان له قبل المص (فدخل فيه) أي في ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلأ) فثبت عندها التخلخل والتكاثف مما أيضاً (فهذا) الذي ذكرناه في اثبات التخلخل (يعطى) ويثبت (آيته) وتحققه ولا يفيد العلم بمانته (واما لمانته) أي لية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهبولي ليس لها في ذاتها مقدار) ومالا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها

(قوله ليس لها في ذاتها مقدار) بناء على ما قرر في محله ان الهبولي في نفسها ليس بمتمصل ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد والمقدار تابع للاتصال الجوهري أعني الصورة الجسمية في نفسها ليس له مقدار أصلاً فاقبل بأنه يجوز أن لا يكون لها مقدار شخص في نفسها فلا ينافي أن يختص بدرجة من المقادير وأجيب بأنه لا يضر لان الهبولي اذا لم يقض مقداراً شخصياً يكون نسبته الى أشخاص تلك الدوجة متساوية فيلزم جواز تبديلها على هبولي الفلك مع بطلانه عندهم كل شيء من عدم الاطلاع على مقامهم ان مادة الفلك لا تقبل الامتداد معيناً بناء على أنها لا تقبل الصورة نوعية معينة وتلك الصورة المعينة تقتضي مقداراً معيناً فلا منافاة بين القوانين

[قوله وأيضاً فالتأرورة الخ] وأيضاً فالآنية اذا ملئت وسد رأسها وأغليت فتعد الغليان تصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخل في الماء وازدياداً في حجمه بحيث لا تسد الآنية فتصدع (قوله أو عاد بطبعه الخ) يرد على ما ذكره المصنف انه يقتضى ان لو كبت على الماء الحار لم يدخلها لعدم البرد الموجب للتكاثف فأورد الشارح المجقق قوله أو عاد بطبعه الخ دفعتاً لزال من أصل المسئلة (قوله تساوت نسبته الى المقادير كلها) ان قيل مرادهم بأن الهبولي لا مقدار لها في نفسها انه

على سواء (فقد تكون) الهيولى (في بعض الاشياء) كافي العناصر (قابلة للمقادير المختلفة
تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما يمدها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك)
الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار أكبر مما كان ثابتاً لتخلخل
واذا ورد ما هو أصغر منه ثبت الكثافة (ولا يلزم) من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها
(أن يكون الكل كذلك) أى أن يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة
على سبيل البدل (لجواز أن يختص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعداه الى
غيره (لأسباب منفصلة) تقتضي اختصاصه بذلك المقدار (أو) يختص البعض بمقدار معين
(لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم في الافلاك) فان كل واحد منها
له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقداراً مخصوصاً عند
بعضهم ولما كان القول بأن مادة الافلاك لا تقبل الا مقداراً معيناً يناقض القول بأن الهيولى
لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله
(وبالجملة فهذا) الذي ذكرناه من حال الهيولى (مصحح) للتخلخل والكثافة (ولا يلزم
من تحققه) أى من تحقق المصحح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والكثافة في
جميع الاجسام بل يجوز أن يكون مع المصحح مانع يمنع به تحقق الاثر كالصور النوعية
في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضى لزومها لهيولائها واختصاصها بمقدار معين
وكالجزئية في الاجسام المنصرية فان الجزء ما دام جزءاً يستحيل أن يكون مقداره مساوياً
لمقدار كله أما اذا انفصل أمكن أن يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في أجزاء
الفلك عندهم بخلاف العناصر فينتجه عليهم تجوز أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها

(حسن جابى)

لا مقدار لها شخصياً في نفسها فلا ينافى أن يخص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لا يضر اذ الهيولى
اذا لم يقتض مقداراً شخصياً في نفسها يكون نسبها الى أشخاص تلك الدرجة المقننة مساوية فلزم جواز
تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانهم عندهم فيضطر الى القول بأن ضرورة النوعية مائة
- [قوله فينتجه عليهم الخ] ولا يدفعه ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انتهاء الجسم عن مقداره
يكون لا محالة لقاسر فجاز ان يكون للقاسر حد معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم
تجاوز قابلية القطرة حل الانفصال بمقدار كلية البحر مع استحالتها لا انصافها بالعدل بذلك المقدار ولا
يتضح في هذه القابلية التي ادعي بطلانها وجود المانع عن نفس الانصاف هذا وقد يقال في الجواب يجوز

عنه قابلة لمقدار كلية البعده الوجه (الثاني) التفاضل (بمعنى أنه التفاضل
حجم الجسم من غير أن يفصل منه جزء واحد من جسمه (أو غير ذلك) أي
التخلخل والتكاثف المذكوران في الحركة الثانية (غير الانفشاش وهو أن تقلص الأجزاء)
بعضها عن بعض (ويدخلها الهواء) أو جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج
وهو ضده) فهو أن تقارب الأجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم
الغريب كالقطن الملفوف بعد غشه (وإن كان يطلق عليهما الاسم) أي يطلق اسم التخلخل
على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (بإشتراك اللفظ فإن هذين) أي الانفشاش
والاندماج (من مقولة الوضع) فإن الأجزاء بسبب حركتها الأينية إلى التبعاد والتقارب
تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها إلى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة)
أي رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) أي المذكور أعني التخلخل
والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان
اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم *
الوجه (الثالث) النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويدخله في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) أما السمن فإنه على ما قيل ليس في جميع الاقطار إذ
لا يزداد به الطول وأما الورم فليس على نسبة طبيعية* الوجه (الرابع) الذبول (وهو عكسه)

(قوله قابلة لمقدار كلية البحر) فلو الاستحالة في ذلك أو أفاد إليه البرهان ومجرد الاستبعاد الوهمي لا يمنع
(قوله على ما قيل الخ) إشارة إلى أن الزيادة في الطول متعقبة لأنها غير محسوسة
(قوله لا يزداد به الطول) أي زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعمق والألسمن يزيد في جانب
الرأس والقدم قابلاً غير محسوس وبعضهم قالوا المراد زيادة في جميع أقطار الأجزاء الأصلية والسمن
لا يزيد في أقطار الأجزاء الأصلية ولما يجتمع النمو مع الهزال لكن على هذا يلزم استدراك اعتبار قيد
الجمع إذ السمن لا يزيد في قطرين بل أقطار الأجزاء الأصلية

إن يكون لكل مادة جف من المقدار لا يخلو به وإن تساوت نسبها إلى خصوصيات تلك الدرجة كما أثرنا إليه آنفاً
(قوله إذ لا يزداد به الطول) رد هذا بأن السمن قد يعم جميع الأجزاء حتى الرأس والقدم فيزيد
في الطول أيضاً وقد يقال المراد بالقطر هو أقطار الأجزاء الأصلية التي هي العظام لا الأجزاء اللحمية
لأن مناط النمو على الأعضاء الأصلية ولما يجتمع النمو مع الهزال مع أن الهزال يمنع الإزدياد في الأجزاء
اللحمية وحيلته يخرج السمن بقيد الأقطار سواء اعتبر في السمن ازدياد الأجزاء في الطول أيضاً أم لا
إذ ليس الإزدياد به في أقطار الأجزاء الأصلية أعني العظام فتأمل

أي عكس النمو فهو انتماس حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرضي قد يشبه النمو والذبول باليمن والميزان والفرق ان النواقل في النمو قد يسمن كما ان المزاييد في النمو قد يهزل وتحميقه ان الزيادة اذا احدثت المتناقص في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندمجت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاء الاصلية قد جفت وصليت فلا يقوى الغذاء على تقويتها والنمو فيها فلذلك لا تتحرك اعضاءه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نمو في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المتغذى باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه ثم ربما تحرك كل واحد منها في ابنه أو وضعه أو كينه لكن ذلك ليس بحركة في الكم وقد اُجيب عنه بأن الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه بل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها وتقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة أقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله الحبيب

(قوله ان الزيادة) أي الزيادة الحاصلة بسبب ورود التقدر الزائد على قدر ما يتخلل

(قوله اذا حدثت المتناقص) بسبب كثرة الرطوبة في الجسم المعين والحرارة

[قوله في ابنه أو وضعه أو كينه] فان الحركة الالهية تستلزم تبدل القوام لان الاجزاء القوامية تشبه بطبيعة الاجزاء الاصلية في القوام والآن تحركت في الكيف ايضا فكلية أو بلع الخلو

(قوله فالصواب ما قاله الحبيب) لانه محقق تغير الاجزاء الاصلية في المقدار تدريجيا والتحرك في باقي الحالتين بشخصه بناء على ان الاجزاء الغذائية غير معتبر في التشخيص والالزم المدام الشخص آنا قانا فليس هذا من قبيل انضمام ماء بماء وصيرورتها متصلا واحدا مع عدم الحركة في الكم على ما فهم بخلاف ما اذا لم يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه بل اذا كان انضمام اجزاء بأجزاء مع ربوط المفصل

[قوله فالصواب ما قاله الحبيب] فيه نظر لان المجموع الثاني المتقدر بعينه متقدر بمقدارين في زمانين أولا يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر قائما بصيران شيئا واحدا مع انهما متقدران بالمقدارين في الحالتين فلم يكن هناك حركة لمقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدرا بالمقدار الثاني غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتقنن متصلا في نفسه كما عند الحسن وليس فيه حركة في المقدار أصلا

قوله ما قاله الامام واعلم أنه اذا عد النور والقبول من الحركات الكمية فالوجه أن يعد
النسب والحركات منراً أيضاً في التسمية من المقولات التي تسمى بها الحركات الكمية في تسمية
الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استعملت في يد يد العنب ويتخذ من الماء) فقد انتقل الجسم
من كيفية الى أخرى على سبيل التدرج فلا بد من أن يكون أحدهما انتقال الجسم من
كيفية الى أخرى والثاني أن لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدرجاً (ومن الناس من
أنكر ذلك) أي انتقال الجسم من كيفية الى أخرى فالمراد عنده لا يصير بارداً ولا البارد
ساراً (وزعم أن ذلك) الذي يدرك من انقلاب أحدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس
تميزاً وانقلاباً في الكيفية بل هو (كمون) واستتار (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى)
كالبرودة مثلاً (وبروز) وظهور (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلاً
(وهما) أي هذان القسمان من الاجزاء أعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة
الاخرى (موجودان فيه) أي في ذلك الجسم (دائماً الا ان ما يبرز منها) أي من تلك
الاجزاء (يحس بها) وبكيفية (وما كمن) منها (لا يحس بها) وبكيفية (وهؤلاء أعني
أصحاب الكون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم
فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا اقيسه ما يكون
الغالب عليه من جنس ما كان منطوياً فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكون ويحاول مقاومة
الغالب حتي يظهر وتيسلوا بذلك الى انكار الاسحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) القول
(باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد) جداً (بل وفي الجسد) أيضاً (وأنه
ضروري البطلان ومع ذلك) تنبيهك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة في

(عبد الحكيم)

(قوله فالوجه ان يعد النور) لعد العلامة في شرح القانون منها وعبارة كتاب النجاة أيضاً تشير الى ذلك
ولعل القوم انما تركوا ذكرها لان مقصودهم بيان أنواع الاقسام الاربعة للحركة الحاصلة بالحرر
العقل في الكمية لا تعداد افرادها

[قوله بل كمن واستتار] أشار بالمعطى الى أن معنى الكون انحصار الاجزاء في بالحن الجسم

لا بحدخله فان تداخل الجوهرين باطل

(قوله ان الاجسام) أي المنصرفة

[قوله من جميع الطبائع المختلفة] أي الطبائع الاربعة

الماء البارد (فمن أدخل يده فيه كان يجب ان يحس بحرقه) أى يحرق باطنه (أو يقل برده) بحيث يدرك صاحبه انقضاءات وهو باطن اذ ربما يحرق باطنه ابرد من ظاهره (وايضاً فان شرراً اذا صادف جبلاً من كبريت صبر كله ناراً) مشاهدة (وذللم بالضرورة بان ذلك) الذي تشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامناً فيه) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب أن يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكون وذهب جماعة من القائلين بالتخليط الى ان الحار مثلاً اذا صار بارداً قد فارقته الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حاراً بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال يتغلب بعض اجزائه ناراً ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال أيضاً باطلة كما لا يشتبه على ذى فطنة وحيث

(قوله وذهب جماعة النخ) ووجه الغبط ان ما نرى خارجاً بعد ان لم يكن اما لحافطة اجزاء نارية أو لحاليتها ذلك النارية اما أن يرد عليه من خارج فاما ان حدث الآن أو كانت موجودة كأنه فطرت والاستحالة مذهب جمهور الحكماء وباقي الاحتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة من أصحاب الخليط القائلين بان كل جسم مختلط من جميع الطوائف الاربعة وليس المراد أن ههنا ما سيجي وهو الخليط من كل شئ جسم وحيز وغير ذلك

(قوله الى أن الحار مثلاً اذا صار بارداً النخ) وكذلك انما يصير بارداً بدخول اجزاء باردة فيه من خارج (قوله وهذه الاقوال أيضاً باطلة) أما الاول فلانه يلزم من ذلك أن لا يصير الجسم الذى صار بارداً بعد ذلك حاراً لان الاجزاء النارية قد فارقته سابقاً وأما الثانى فلان شرراً اذا صادف جبلاً من كبريت يصير بارداً مع عدم دخول الاجزاء النارية على قدره وأما الثالث فلان اجزاء الكل أطلق عليه تسامحاً والاولى ما في عبارة الشفاء اختصاص اجزاء المفروض بجهة مفروضة ولولا عبارة الشارح فيها شيئاً صريحة في اثبات الحيز للحيز لقنا ان لفظ الجوز ههنا تصحيف لفظ الجزء

[قوله أو يقل برده] في بعض النسخ يقل على صيغة المضارع وبرده فاعله وربط الخبر بالمبتدأ محذوف أى عنده وفي بعضها يقل على ان القل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على بحرقه ثم ان ما ذكره تنبيه على حكم ضرورى فلا يقدر ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كاملة في الباردة التي غلبت على الحارة بحيث لا يدرك وأما ادراك باطنه ابرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المسخنة مائل الى الحرارة

(قوله وهذه الاقوال أيضاً باطلة) يبطل الاول بمشاهدة الماء على حاله والثاني بازوم اطفاء الماء لتلك الاجزاء النارية والثالث بازوم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته أو مفارقة النارية صاعدة بطبيعها على ان الماء لا يصير ناراً الا بعد ضرورته هواء كما ستعرفه في بحث الكون والفساد وحيث يتعمد بطريق البخار

فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى أخرى وان ذلك الانتقال بالتدريج فتكسبهم قوتها
فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسير به جرياً من تلك القوتات
(الوضع حركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج) بهذه الحركة من مكان الى مكان فيكون
حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة
عنه اما محوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع
وكلام ابن سينا يوهم أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس
الامر كذلك فان الفارابي قال في عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية
(وفي حركة كل جزء منه) أي من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فمنهم من قال
لاجزء له بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) في الخارج مالا وجود له فيه (بل
ذلك) أي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضاً (امر موهوم ومشهم من قال بتبادل
النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة) أو المحوية (مع عدم
حركاتها غير معقول) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة
عنها (فعليك بالتأمل) حتى يظهر لك ماهو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان
كل واحد من أجزائه متحركاً حركة مكانية على القول الثاني لزم أن يكون الفلك
أيضاً متحركاً حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها وانها ان
يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو
البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شيء مع أنها

(حسن جلي)

(قوله اما ساوية واما محوية) على سبيل منع الخلو
(قوله فعليك بالتأمل) لا يخفى ان الاجزاء الفرضية محقة الذوات في نفس الامر وان كان وصف
الجزئية بالفرض لعدم الفصل وتحقق ذواتها في نفس الامر يكفي في اتصافها بالحركة فيها ويؤيده ان
الطبيعيين استدلوا على ان في الفلك مبدأ ميل مستدير بأن اجزاء الفرضية متساوية في الماهية فلا يكون
اختصاص البعض بحيز أولى من العكس فيتبدل اجزاءه وذلك بالحركة المستديرة كما يأتي تفصيله
(قوله فان قلت اذا كان كل واحد من أجزائه متحركاً حركة مكانية على القول الثاني) لانزع في ان
القطبين لا يتحركان أصلاً وعدم الاستثناء لشدة أمرهما
(قوله واما الكواكب) وكذا أفلاك التدويرات

حركة مكانية يتبدل بها أمكنته بلا شبهة (الرابعة) من تلك المقولات (الابن وهو) أي المتحرك في الابن (الصفة التي يسميها المتكلم حركة) فإن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الابنية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات أصل اللغة أيضاً وقد تعلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم إن في الحركة شبهة عامة وهي أن يقال المتحرك في الابن أن كان له من مبدأ المسافة إلى منتهاها أين واحد فليس يستقر كما في الابن بل هو ساكن مستقر على أين واحد وإن كان له أيون متعددة فاما أن يستقر على واحد من تلك الأيون في أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما أن لا يستقر فلا يكون في كل أين الآن واحد ولا شك أن تلك الأيون المتعاقبة متتالية إذ لو كانت متفصلة بزمان ولم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الأيون لزم انقطاع تلك الحركة الابنية. وإذا كانت تلك الأيون متعاقبة كانت الآتات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا غلص عنها إلا بأن يقال للمتحرك في الابن من مبدأ المسافة إلى منتهاها أين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والنتهي لكنه غير مستقر بل تختلف نسبته إلى حدود المسافة ويتعدد بحسب تمددها وكما أن حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تتعدد الأيون بحسب الفرض وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان متلاقيان لبس بينهما مسافة أصلاً كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الابن المستمر أيان متصلان بل كل أيان مفروضين في ذلك الابن المستمر يمكن أن يفرض بينهما أيون آخر كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تالي الآتات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكناً وكذا نقول للمتحرك في الكيف

(حسن جواب)

(قوله وإن كان له أيون متعددة فاما أن يستقر الخ) وأيضاً تلك الأيون اما غير متناهية ويبطله الانحصار بين الحاصرين واما متناهية ويبطله لزوم تنامي أجزاء المسافة مع أنه باطل عندهم [قوله وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة] فيه بحث لأن المراد بالكيفية الواحدة أن كان واحدة نوعية لم يقد لأن الشبهة بالنظر إلى الكيفيات الخمسة بما لها وان أراد الواحدة الشخمية كما قل عنده الله تعالى فيها باباء العقل إذ القول بان للمتحرك في الألوان لونا واحداً من أول الحركة إلى آخرها بما باباء الضرورة الحسية ألا يرى أنهم عدوا الحركة من السواد إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلة إلى البياض حركة واحدة مع أن اختلاف هذه الأمور بالشخص بل بالذوق اتفاني بل ضروري وأيضاً كيف

كيفية واحدة غير قارة في كل آن يفرض به، بل فيه كيفية أخرى مفروضة ولا
يمكن أن يفرض على تلك الكيفية غير المفروضة كيفية أخرى بل كل كيفية يفرض
فيها يمكن أن يفرض فيها غيرها ككيفية أخرى بل كل شيء يفرض في شيء يمكن أن
يفرض بينهما آتات أخر فلا يلزم شيء من التخورات (وبقي تلكهولات لا يقع فيها حركة
أما الجوهر فلا شك أنه تبدل صورته) بتسوية أخرى لكن هذا التبدل دفني
لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنه)
أي منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين) وقد لا يكون ولا فساد في الجواهر والتبدل
الواقع فيها إنما هو في كفياتها دون صورها فتكرر تكون (وسلم الاستحالة وهو) أي
ذلك البعض (من قال المنحصر واحد) وذلك ثلثه (أما النار والباقية) من العناصر إنما
حصلت من النار (بالتكاثف) أعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فإن الهواء كثيف
بالتقاس إلى النار والماء أكثف منه والأرض أكثف من الماء (أو الأرض والباقية)
تكونت منها (بالتخلخل) أي بركة القوام (أو هو) أي ذلك الواحد (متوسط) بين
العنصرين المذكورين وهذا المتوسط إما الماء أو الهواء (والوفاق) تكونت منه (بالتكاثف
والتخلخل) مما فإن فرض أنه الماء كان حصول الأرض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل
وان فرض أنه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة)

(حسن جني)

يدعى هذا في الحركة في المبادئ التي هي من باب الحركة في الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو
الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها في الالهية فالتقول بأن غير جنى والفصل كيفية واحدة غير قارة كما في
سائر الكيفيات مما لا يعقل أصلاً إلا أن يقال: الاختلاف الواقعة في المبادئ ليست من قبيل الحركة
وما صرحوا من كونها حركة في الكيفيات النفسانية فربما تشبيهه إلا أن الظاهر من كلامهم خلافه
والحق ما نقل عن الشارح إن المراد بالكيفية الواحدة الواقعة في الطبيعة وأنه لا شك في تجنب العقل
عن قبول هذا الكلام

[قوله في كل آن يفرض بكونه له كيفية أخرى مفروضة أي نوع من الكيفية كما صرح به الشارح
في حواشي حكمه العين لكن فيه تأمل لأنه مع بقاء الكيفية تشخصه لا يمكن تبدل النوعيات ولو فرضنا
لأن اختلاف نسب الشخص لا يحمله مختلفاً نوعاً وإعجابه لا يبرهن من هذا التبدل إلا أن يكون كونا وفسادا
لأنهما حصول صورة جوهرية وزوال أخرى لا جسمية مرض وزوال آخر

العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل (محمولة) ثابتة (في الاحوال كلها) أي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور أصلاً بل في الكيفيات (وابطاله) أي قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الاول) أنه (مبرهن) فيما يمد كما استطاع عليه (ان كل ما يصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) أعني تبدل الصورة بصورة أخرى تصح عليه الحركة المستقيمة (المتضمنة لخروج الجسم عن مكانه) (وتتمكس) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي (الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد ثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالاً * الوجه (الثاني) (اختصاص الجزء المعين من الجسم) العنصري كالماء مثلاً (بميز طبعا) أي بميز معين من أجزاء الميز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون (لصورته) أي صورة ذلك الجزء (وهذا أعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء) (أيضاً انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثاً) فان ذلك الاختصاص لا يجوز أن يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد أن الأجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة ولا يجوز أن تستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الميز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت أجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب ولا سبب سوي أنه الجزء المعين كان في ابتداء تكونه خاصلاً في ميز يخص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون خاصلاً في ذلك الميز لكونه متصوراً بصورة أخرى

(قوله وهذا أيضاً النخ) قل عنه قدس سره لو كان لفظة أيضاً متقدماً على قوله وهذا لكان معناها ظاهراً أي كما ان اختصاص الكل بميزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بميزه لصورته وهذا لا يتصور اذا كانت الصورة حادثاً وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت الصورة حادثاً

[قوله وهذا أيضاً انما يتصور الخ] قل عنه انه لو كان كلمة أيضاً مقدمة على قوله وهذا لكان معناها ظاهراً أي كما ان اختصاص الكل بميزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بميزه لصورته وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثاً وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت الصورة حادثاً

(قوله لكونه متصوراً بصورة أخرى حالها على قياس هذه الصورة) أي لتكون الجزء من الجسم متصوراً بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الميز بسبب ما كالمجاورة والمحاذاة

سالحا على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لانهاية له (وجواب الاول أن الأصل) أن
أخذ خارجيا معنا صدقه له وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس (وبنى
حقيقية صدق وكان العكس كذلك) أى حقيقيا أيضا (ولا يلزم) من صدق العكس
حقيقيا (صدقه خارجيا لأنه) في اللوجب الجزئي الخارجى (أخص) من الموجب الجزئي
الحقيقى ومن صدق الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) أى فلا يفيد البيان
المذكور أن في الخارج جسم وجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز أن تصدق الموجبة
الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التى تدعيها (و) جواب (الثانى) منع وجوب
الحدوث (لجواز أن يكون مخصص الاجزاء باحيازها أسراً مفارقا وتساوى نسبتها الى
الكل ممنوع اذ يجوز أن يكون المنفارق متعدداً على وجه يقتضى ذلك الاختصاص في تلك
الاجزاء فلا اعتماد على شئ من هذين الوجهين (بل المعتمد) فى ابطال نفي الكون والفساد

(قوله ان أخذ خارجياً أى يكون الحكم على الافراد المحققة فى الخارج)

(قوله عندنا) هم أهل الكون والفساد

(قوله وان أخذ حقيقياً) أى يكون الحكم على الافراد المقدرة سواء كانت متحققة فى الخارج أولا

(قوله فلا يفيد البيان الخ) فيه أن المطلوب إمكان الكون والفساد وإذا صدقت الموجبة الحقيقية

ثبت الامكان لان الحكم فى التثنية الحقيقية على الافراد الممكنة والا لم يصدق حقيقة كلية على ما بين فى عمله

(قوله لجواز أن تصدق للوجه الخ) أى بعض الافراد المقدرة مما يصح عليه الحركة المستقيمة

وجوده وهي العناصر فلا تصدق على السالبة الكلية الخارجية أعني لاشئ مما يصدق عليه الحركة المستقيمة

يصح الكون والفساد ثم ان عبارة الفناء هكذا ان الاجسام التى فى طباعها أن يقبل الكون والفساد فى

طباعها ان تحرك على الاستقلالية فيجب من ذلك لمن أحسن النظر ان بعض الاجسام المتحركة على

الاستقامة قبل الكون والفساد فيكون بعض الاجسام البسيط قابلة للكون والفساد انتهى ولا يخفى على

من له لطف فريحة أنه لا معنى لترديد المذكور فى المتن على هذا البيان ولعمري انه يطلب التفسير بتغيير

عبارة وفاسده أكثر من ان يحصى

وتلخيصه ان هذا الجزء من الهواء يتناخص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصورا

بصورة مائية ومتجزيا فى جزء من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من حيز الهواء مثلا فكما تبدل صورته المائية

صورة هوائية انتقل الى ذلك تجزئته انما هو من حيز الهواء فان سئل لماذا كان فى ذلك الجزء من حيز

الماء حال كونه متصورا بصورة مائية أجيب بأنه قبل ذلك متصور بصورة أخرى مناسبة لذلك الحيز على

نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس انما لم يقل فى لزوم عدم صدق عكسه خارجيا لان

الكاذب جاز أن يستلزم المصدق

هو التجربة والتمويل على المشاهدة) لدلالتهما على ان العناصر يتقلب بعضها الى بعض (كما سيأتي) في الموقف الرابع (ثم نقول) في بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز ان يكون تدريجياً فلا يكون حركة بل كوناً وفناً (الصور لا تقبل الاشتداد) بان يتحرك مثل الصورة الى صورة أقوى منها (ولا التفتت) بان يتحرك محالها الى صورة أضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطاقاً بان يتقل محل الصورة الى صورة أخرى يسيراً سواء كانت الاخرى أقوى أو أضعف أو مساوية (لان في الوسط أي في وسط الاشتداد أو التفتت بل في وسط الانتقال التدريجي (ان بقي نوعه) أي نوع الجوهر المتقل منه (لم يكن التغير في الصورة) أي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه أو شخصه

(قوله هو التجربة والتغير) أي بعد اثبات تعدد الصور النوعية بناء على ان لا بدلاً تارة المختصة لكل منها من مبدأ هو جوهر مختص به والا فالتجربة والمشاهدة لا ينبغي أن تكون جوهر واحد باقياً عن صورة نوعية تستجلب في الكيفيات

(قوله ان بقي شخصه) - واما كان مختلفاً بالنوع لا يستقبل اليه أو موافقاً له فيشمل ابطال الحركة من فرد الى فرد أيضاً [قوله لم يكن التغير في الصورة] لان تغير الصورة يتبع تغير النوع

(قوله ان بقي نوعه) الضمير راجع الى الصورة بتأويل الجوهر أي بقي النوع الذي حصل بتلك الصورة (قوله لكان أشمل) أي لكان البيان أشمل ولعل وجه الافتصار على النوع ان الانتقال التدريجي انما يتصور في الصور النوعية وهو انتقال جوهر من نوع الى نوع لان الصورة النوعية طبيعة حقيقية والانتقال من فرد الى فرد انما هو في الصورة الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وذلك الانتقال دفني لانه لا يكون الا بتمل والوصل وهما آنيان

[قوله وان لم يبق نوعه] أي ذلك النوع كان ذلك التغير غدم الصورة لامتناع النوع مع بقاء الصورة

(قوله يتقلب بعضها الى بعض) بان يتغير صورة بعضها ويوجد بدلها صورة أخرى (قوله بحسب ذاتها بل في لوازمها) المفروض في كلام المصنف بقاء النوع لبقاء الشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية للذات الشخصية وباللوازم ما يعم الشخصيات كما لا يخفى

[قوله لكان أشمل] لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله وأيضاً لو قيل ذلك لم يحتج في ترتيب

الجزاء الى تقييد كما احتج في كلام المصنف

[قوله وان لم يبق نوعه أو شخصه الخ] فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة الكلية وقبول صورة أخرى أشد منها فعدم الصورة لا ينافي ذلك وان كان زوال صورة مكيفة بكيفية أشد يمنع انه استحالة في استحقاق ولم يستقم قوله في الشق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل في لوازمها والجواب ان المراد هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اذ لا بد أن يحصل الخ

كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا ضعفها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبتها
صورة أخرى فتقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في أكثر من آن واحد فقد
سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تالت الآتات
وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة وتقتض
هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات وأجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون

حينئذ يلزم عدم الصورة في الوسط فلا تكون حركة لا متنازع بالحركة بدون المسافة وعلى هذا التقرير
البيان تام من غير ورود التناقض وبعبارة المثل متطبقة عليه من غير تكلف وثم مقدمات خارجية والشارح
أرجع الضمير الى الجوهر المنتقل من المذكور معنى فيما وقع وحينئذ يكون قوله في الصورة من وضع
المظهر موضع الضمير

(قوله اذ لا بد الخ) بحقه الانتقال في الصورة وهذا الكلام الى قوله وتقتض الخ دليل على قوله ولا
الحركة فيها كما يظهر بالتأمل

(قوله زمان خال الخ) فيه ان بقي احتمال اسم بالابطال لوجوده في الحركة الواقعة في المقولات الاربع
هو ان يوجد فيما بين متعاقبين زمان غير خال عن تلك الصورة بأن يكون في كل آن يفرض في ذلك
الزمان صورة من غير تال وابطاله بأنه يلزم أن يكون بين جوهرين وجوهر امكان أنواع جوهرية
غير متناهية كما في الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا

(قوله كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها في ذلك الخالي عن الصورة وقد فرضناه انه واسطة الانتقال

(قوله وتقتض الخ) وتقرر التناقض ظاهر لا يحتاج الى البيان

(قوله وأجيب عنه الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم انقطاع الحركة لعدم وجود
الموضوع لا لاجل ان الحركة غير موجودة في الزمان الخالي عن الصور فان الانتقال التدريجي في الصور
وجوده ضرورة ان الانتقال من صورة الى صورة تدريجي متخلل للزمان الخالي

(قوله بأن بقاء الموضوع) يعني ان الحركة في الكيف مثلا حركة في أمر خارج عن المتحرك يسأل
في نفسه أو بحسب الحدود المفروضة اذا فرض فيه القسمة كينيات متعددة وهمية وبقاء الموضوع بدون
تلك الكينيات الوهمية جائز فلا يلزم من خلوه عن تلك الكينيات الوهمية محال بخلاف الصورة فانها

[قوله وأجيب عنه بأن بقاء الموضوع] حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين
كينيتين متعاقبتين زمان خال عن الكينيات كلها وفي هذا الجواب نظر لانه رجوع في المال الى الدليل
الثاني أعني قوله وأيضاً فبدأ الحركة والتناقض ليس الا على دليل الاول ويمكن أن يجاب بأن بينهما فرقا
باعتبار ان لزوم انتهاء مبدأ الحركة في الدليل الثاني مبني على انتهاء الصورة المعينة وفي الاول على انتهاء
الصور كلها على ان في الاول تمصلاً وبهذا التدرج يصح جعل قوله وأيضاً وجهاً آخر فتأمل

الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوها انتفاء المتحرك حال كونه متحركاً كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن المورد المتعاقبة لان المتحرك في الصورة ما الجسم المادة ولا وجود لشيء منهما خالياً عن الصورة وكون المتحرك معدوماً حال كونه متحركاً محال بالبدية وفيه بحث لانه يلزم منها حال آخر وهو أنه اذا خلا الموضوع في زمان في الكيفيات المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنفي بانتفاء المتحرك تنفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم أن لا يكون هناك الا كينيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآتات فان سميت مثلاً حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بأن الحركة وانزاع والمساواة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واطمة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا تكون حركة لانتهاء لازم الحركة عنها ولا يحصى عن ذلك لا ماسر من ان المتحرك في الكيف مثلاً له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة

مقدمة لحلها في الخارج فلو فرض الحركة لها لكان الوجود في أثناء الحركة سوراً ممتدة في الخارج فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع ولا يمكن ان يقال بوجوده في الخارج أمر واحد سيال في القسمة الى غير النهاية بين كل صورتين آنتين سورة سيالة لانه يلزم ان يكون بين الصورة المنتقلة والصورة المنتقلة اليه أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة والوجود يكذبه في الشفاء ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم أيضاً على حركة الاستحالة وذلك لان الهيولى فيما نحن فيه محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعاً بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين أمراً محملاً ليس بالغرض ولا كذلك في الاعراض التي يتوهم بين كينيتين مثلاً فانها مستنقضة عنها في قوام الموضوع وعلى هذا التقدير لا يرد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره الشارح بقوله ولا يحصى الخ ويندفع ما قيل اننا لانعلم جواز بقاء الموضوع بدون الكيفيات سيما ان السكم وكونها غير مقولة له لا يستلزم ذلك لانه لا يمكن وجودها بدونها ثم ان الفرق بين اوزين ظاهراً لان الاول استدلال بحال المنتقل فيما قيل ان الجواب رجوع الى الوجه الثاني وهم

[قوله وعن سائر الاعراض] فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بالابن أيضاً يستحيل بالضرورة أما الاول والثاني فظاهر وأما الثالث فلان حصول الجسم في المكان عند من مية سره بالسطح الباطن أمر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الابن ام المجردات قد تخلو عن سائر الاعراض كلها وأما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلما

سائلة كما عرفت ومثل هذا الحال السيل الذي يتبدل أفراد على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد أن يكون عرضا لتقوم محله بذاته فلا يتصور حركته في الصور المعقومة شأنها (وأيضا تبدأ الحركة) أي ما تقوم به الحركة وهو تتحرك (موجود) لا تخلو في زمان كونه متحركا (والمادة وحدها لا وجود لها) فإن المادة لا تحصل ذاتا معينة موجودة إلا بالصورة معينة فلا يمكن حركتها إلا إذا كانت من مبدأ حركتها إلى متنها منصورة بصورة معينة فيمتنع أن تتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال نعم للمادة بشخصها إنما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها وبجواب بأنها مع إحدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة أخرى ذات متحصلة متغيرة للذات الأولى وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة إلى حالة أخرى فلا حركة أصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على أن السيل ليس إلا شيئا بالقوة لا يتحصل موجودا إلا بصورة معينة لما ثبت عندهم من أن وحدتها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلما كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك ولا يبحث فيه مجال (وأما للانضاف فطبيعة

(قوله إنما يكون بصور متعاقبة) كليتة متصلة بدعائم متعاقبة لا بدعائم معينة (قوله وهذا الجواب الخ) لو قرر الجواب أن الهيولى ليس بحملة إلا بالصورة المعينة أما لو قرر أن الهيولى مع إحدى الصور نوع محمول وبالصورة الأخرى نوع آخر وليس في شيء من تلك الأنواع حركة حال فإن الحركة متوسطة بين مخصوصة للقوة مخصوصة للفعل وهما إما مخصوصة للقوة أو مخصوصة للفعل فلما بني على تلك التهمة قل الهيولى مع كونها متحصلة في نفسها بتوارد الصور لا بد لها من حالة متوسطة بينها إذا كان الانتقال تدريجيا

(قوله لما كانت كذلك) أي لما كانت وحدتها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة لا يستلزم أن يكون متحصلة في نفسها فانهم قالوا أنها متحصلة في نفسها بتوارد الصور والتعدد والانفصال الطارى لا يقدح في شخصها حتى ذهبوا إلى أن العناصر وتواليها ثلاثة واحدة شخصية مع تعددها وتكررها بتعدد تلك الأجسام والهيولى بالنسبة إليها خشبة ملون بالوان متعددة فإن تجزئتها بتلك الألوان لا يصير وحدتها الشخصية

[قوله ومثل هذا الحال السيل الذي يتبدل أفراد فيه بحث لأن الأفراد المتبدلة هي الأفراد الفرضية لا الحقيقية والا برد التردد السابق كما شئت هناك فكما أن المحل باق بالشخص لم يتغير ذاته كذلك الحال السيل باق بشخصه لم يتغير ذاته فغير فيض كونه مقوما لمحل لم يلزم انتفاء المحل (قوله ولا يبحث فيه مجال) اذ يجوز أن يثبت فيه بصورة إذا زالت عن الهيولى وانصلت بها صورة أخرى حصل مجموع غير المجموع الأول ولكن فيكون فيه على حاله فإن كانت الهيولى تابعة

غير مستقلة) بنفسها في المفهومة (بل) هي (تابعة لتغيرها فان كان متبوعها قابلاً للأشد والأضعف تبعاًهما) المضاف أيضاً (والا فلا) يعني ان الاضافة تابعة لمعرضها في الحركة بل في التغير مطلقاً لانها لو تغيرت بلا تغير في معرضها لمكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الأربع وقت الحركة فيها تبعاً لها كما اذا فرض ان ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونة أضف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة أعني الأشدية الى نوع آخر منها أعني الأضعفية انتقالاً تدريجياً فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعاً لحركته في معرضها الحقيقي أعني

(قوله غير مستقلة بالمفهومية) أى لا يعقل الا عارضة لمقولة أخرى فالمعرض لمقولة أخرى معتبر في ذاتها فلا يمرض لها حكم من الانحكام بالذات فضلاً عن الحركة لان أقل درجات المعارض ان يكون مستقلاً بتلك المعارضية فارتفع النقص والمنع قوله الآتي في الشفاء ان التضاد لا يعرض الاضافة فان الاضافات طبائع مستقلة بأنفسها فيمتنع ان يمرض لها التضاد لان أقل درجات المعارض ان يكون مستقلاً بتلك المعارضية فاما كون الآخر ضدًا لبراد كالحر والبارد فالان الاضافات لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعرضها وجب ان تكون في الحكم أيضاً تابعة والا لمكانت مستقلة فيه هذا لكنه في طبيعياته وأما مقولة المضاف لبيته ان يكون الانتقال فيها أي هو من حال الى حال دفعة وان اختلف في بعض المواضع فيكون التغير في الحقيقة واقعاً في مقولة أخرى مرضت لها الاضافة والاضافة من شأنها ان تلحق مقولات أخرى ولا يتحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما يقبل الاشد والأضعف عرض للضافة مثل ذلك لبيّن كلاميه تدافع فان الاول ان لا يقع الانتقال مطلقاً في الاضافة الا تبعاً لمقولة أخرى والثاني يدل على الانتقال ولو اني فيها بالذات بعدم كونها عارضة للموضوع بتوسط مقولة أخرى واذا كانت عارضة بتوسط مقولة أخرى كانت الانتقال فيها يتبع تلك المقولة فالحكم بها غير مستقلة حكم أكثر لان معرضها بتوسط المقولات أكثر

للمصورة في الشخص كان الشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير الشخص الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحقة بالوحدة النوعية للمصورة لا بالوحدة الشخصية لها فتبعية الهولي للمصورة النوعية للمصورة الشخصية كما يشعره قوله لا تحمل موجودة الا بصورة معينة ويدل عليه أيضاً اطباقيهم على قدم الهولي شخصاً مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص فيثبت لا يتبدل هويتها بتبدل الصور لها فيجوز أن تحرك في الصور الشخصية وهنا بحث آخر وهو ان البيان المذكور على تقدير نفيه انما يفيد عدم حركة الهولي في الصور الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصور النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الهولي في الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة في الجواهر مطلقاً

السفونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان أسفل أو كان أصغر متداراً من جسم آخر ثم تحرك في الكيف حتى صار أعظم متداراً منه أو كان على أشرف أو ضاع ثم تحرك منه في رتب أو أخس أو ضاع فقد انتقل الجسم في هذه العصور أيضاً من إضافة الى أخرى تدريجاً وبغير حرك في مروضها وكلا يتصور بقاء هذه الإضافات بأعيانها مع تغير متبوعاتها في أنفسها لا يتصور بقاء انتقال الجسم وتغيره في هذه الإضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من أن تغيرت في أنفسها بلا تغير في مروضها لاستقلال المفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاین والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تسمية شيء وحينئذ نقول لم لا يجوز أن ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجاً فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك (وامامتني فقال) (بن سينا) في النجاة ان وجوده لجسم يتبع الحركة) أي ثبوته له بتوسط الحركة فان مالا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو ولدت فيه لم يكن تابعا لها واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها ولي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى

[قوله ان وجوده للجسم] خلاصته ان متى كل جسم تابع لحركته في الوجود واذا مالا حركة له متى له فلو وقع حركة بجسم في متى كانت تلك الحركة تابعة له وبغير متروكة على وجوده لكونه مسافة لما ولا يكون تلك الحركة متروكة لمتى آخر ولا يكون بجسم واحد متبوعاً وحينئذ اندفع الاعتراض كما لا يخفى

[قوله كل حركة فهي في متى الخ] يعني ان لها متى لان كل حركة حاصلة في زمان فلو كان في متى حركة لكان للمتي الذي فرض مسافة الحركة في آخر عارضة لحركة لواقعة فيه أي يكون حصول هذه الحركة في زمان واقعا في حصول شيء ما في زمان فيكون لزمانين زمان لان الزمان الثاني تابع للحركة الواقعة في متى يزيد بزيادتها وينقص بانقاصها ويتفاوت بسبب سريتها وطولها والقصر بخلاف زمان المتى الذي وقع الحركة فيه فانه تابع لحركة الامر الذي هو متبوعه وعلى هذا الانحاء للاعتراض المذكور كما لا يخفى

(قوله ومنقوض بالاین والوضع) وقد يجاب بان ليس متى -- سبب الاضافة مجرد كونها لشيء حتى ينتقض بالاین والوضع بل معناه كونها تابعة لمروضاتها في التحكيمات خبير بان الكلام في ثبوت هذه التسمية

فلو كان في متي حركة لكان متى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعتراض بأنه يجوز ان يكون عروض متى للزمان تده لا لزمان آخر كمروض القينية والبعدية (و) قال (في الشفاء) يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعا اذ الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر (يكون دفعة) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبمده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك لان نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه أن الفاصل بين أجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعا أيضاً ولو كان اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من أحدهما الى الآخر تدريجياً فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالغجر والمغرب مثلاً فانه يكون تدريجياً أيضاً دفعا ثم قال في الشفاء ويشبه أن يكون حال متى كحال الاضافة في أن الانتقال فيه يكون تبعاً للانتقال في شيء آخر من كم أو كيف فيقع التغير في ذلك الشيء أولاً ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه أشار بقوله (وهو) أي متى (كالاضافة) في قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمروضها) فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه

(عبد الحكيم)

(قوله ثم قال في الشفاء يشبه ان يكون الخ) يريد ان الانتقال الحاصل في متى بطريقتين أحدهما ان يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره وذلك دفعي لان الزمان متصل واحد في نفسه ومتاه بهذا الاعتبار واحد لا تكثر فيه فصلاً عن الانتقال واذا فرض قسمة فالحال المشترك بين الزمانين هو الآن فالانتقال الحاصل في الامور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره يكون دفعياً وعلى هذا اندفع الابرار المذكور بقوله ويرد عليه الخ وهو ظاهر وثانيهما الانتقال الحاصل بسبب تغير الامور الواقعة فيه وهذا الانتقال لما وقع فيه التغير ان كان التغير فيه آتياً فالانتقال من متى آتياً وان كان تدريجياً فتدريجياً فلخص كلام الشيخ في النجاة انه لا يقع الحركة في متى بالذات وفي الشفاء ان الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفعي والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الامور الواقعة فيه يتبع لما فيه التغير انه لا انتباه من كلام الشيخ وانه غير متعبر في وقوع الحركة في متى كما يوهمه عبارة المتن واعتقده بعض القاصرين (قوله فلا يستقل بالمفهومية) أي لا يعقل عروض شيء الا بعد اعتبار التغير في شيء فلا يكون مستقلاً بالحركة

(قوله وقد عرفت ما فيه) قد عرفت اندفاعه بما حررناه

(وكذا الملك) فانه أيضاً مقومه نسبة تابعة لموضوعها في التبدل والاستمرار (وأما)
 مقولاتنا (أن بفعل ون بنفس فثبت بعضهم فيها الحركة وإبطال) قول هذا المثلث
 (بأن الانتقال من التسخين إلى التبريد) مثلاً (لا يكون تسخينه بالياً والالزام التوجه إلى
 الضدين معاً) لأن التبريد توجه إلى البرودة والتسخين توجه إلى السخونة ومن المحال
 أن يكون الشيء الواحد في زمان واحد متوجهاً إلى الضدين وإذا لم يكن التسخين
 باقياً فالتبريد لا يوجد إلا بعد وتوقف للتسخين (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين
 الإيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخين إلى التبريد على الاستمرار وكذا

(عبد الحكيم)

(قوله وكذا الملك فانه الخ) هنا قيل غير تام لورود النقص بالنقص المذكور سابقاً وفي الشفاء أما
 قوله الجدة فإني إلى هذه الغاية لم أحتج وأتدعى يقال إن هذه المقولة تدل على نسبة الجسم إلى ما يشمل
 ويلزمه في الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الأول إنما هو بضم الحاوي وفي المكان فلا
 يكون فيها على ما أظن لذاتها وأولا حركة وأورد عليه أن تبدل السطح الحاوي حركة أينية للمحيط
 موجبة لتبدل تلك المحاط فالحركتين ذاتية وليست ههنا حركة واحدة تنسب إلى أحدها بالذات وإلى
 الآخر بالعرض والجواب أن ليس للراد بالحركة الذاتية والعرضية ههنا ما هو المشهور بل الحركة الواقعة
 في نفس المقولة بذاتها والواقعة فيها تبع الأخرى وإن كانت ذاتية

(قوله فثبت بعضهم الخ) قالوا إن الشيء قد لا يفعل ولا يتفعل ثم يتدرج يسيراً إلى أن
 يصير يفعل ويتفعل فيكون أن يفعل وإن يتفعل غاية لذلك القدر حيثئذ مثل السواد فإن غاية السواد كون
 الشيء قد يتغير من أن لا يكون يتفعل بالحيز ويتفعل إلى أن يتفعل بالحيز أو يفعله ويكون ذلك قليلاً وإن
 الاعمال قد يكون بطيئاً ليتدرج يسيراً حتى أن يسرع ويشد وبالعكس والجواب عن الأول أن تلك
 الحركة ليست في الفعل والاعتقاد بل في اكتساب الهيئة التي بها يصبح أن يفعل وأن يتفعل وعن
 الثاني ما سيأتي من أنه لا بد في ذلك الانتقال من سكون والالزام التوجه إلى الضدين وعن الثالث
 أن ذلك استحالة من سرعة بالفعل يسيراً بغيره ولا في أن يفعل أن يتفعل

(قوله ومن المحال أن يكون الشيء لوحده) لا يخفى أن اللازم ما ذكره الشارح اجتماع التوجه
 إلى السخونة مع اجتماع التوجه إلى البرودة ولا تصديق التوجه إلى شيء وبين التوجه إلى ضده فالصواب
 ما في الشفاء أنه لو كان التسخين باقياً حين الانتقال إلى التبريد ومعلوم أن الانتقال إلى التبريد من طبيعة
 التبريد والبرد أخذ من طبيعة التبريد لزم أن يخفى عند قصر الخ يقصد الرد معاً وهذا محال

الحال في التسخين والتبريد ولقائل أن يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز أن ينفصل المتسخن من مرتبة الى أضعف منها وهكذا الى أن يصل بالتدرج الى مرتبة من مراتب التبريد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في أنسائها بل عند انتهائها (والحق أنهما) أي الحركة فيهما (تبع الحركة) في غيرهما لانهما أيضاً حالتان نسبتيان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (أما في القوة ارادة كانت أو طبيعة أو في الآلة وأما في القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسح يسيراً يسيراً والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل هكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال أولاً أما في الارادة أو في الطبيعة أو في الآلة على سبيل التدرج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك وأما القابل فربما ينقص قبوله واستعداداه لتمام القعل شيئاً شيئاً فنقطع الحركة فيه أولاً وتتبعها الحركة في الفاعلية وأنت خير بان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثير فنقطع الحركة في المقولتين تبعاً ﴿ المقصد الرابع ﴾ العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية

(قوله ولقائل أن يقول) يعني ان هذا البيان انما يتم في صورة الانتقال من التسخن الى التبريد اما في صورة الانتقال من شديد الى التسخن ضعيف فلا توجه حيث نل الى الضدين وفيه ان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف بالنوع فالشديد والضعيف من السخونة نوعان داخلان تحت مطلق السخونة لا يجتمعان في محل واحد فالوجه اليها توجه الى الضدين المشهورين وان لم يكن توجهها الى الضدين الحقيقية بل لعدم غاية الخلاف بينهما (قوله لانهما أيضاً الخ) العوالب لانهما لا يمتثلان الا تابعين لقوله فهما تابعان لتلك المقولة في الانتقال الدقي والتدرجي (قوله العلة للحركة الطبيعية الخ) أي الحركة الطبيعية الموجودة في الاجسام أي حركة كانت لها سيجي من قوله وهكذا نقول في الكيفيات والكميات لكونها ممكنة موجودة لا بد من علة تامة يقتضى وجودها اقتضاء تاماً فان تلك العلة ليست الجسمية ولا الطبيعية فقط بل الطبيعة مع الحالة الغير الملائمة وما قبل ان الطبيعة مع تلك الحالة للحركة لا تختلف في مثل الحجر المكن في الهواء فنُدفع لان الكلام في الحركة الموجودة

(قوله ولقائل أن يقول الخ) وأيضاً الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لا تكون سخونة باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فينبغي ان يكون كابين الحركتين الايتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار

(قوله ليست هي الجسمية) أي ليست نفس علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو ظاهر من الدليل وبه صرح في حواشي حكمة العبد وفيه بحث لان العلية بأي معنى اتى عن الجسمية هي المثبتة للطبيعة مع مقارنتها بحالة غير ملائمة والا خرج الكلام عن سنن الانتظام وأنت خير بان الطبيعة مع

والا دامت الحركة بدوامها أي بدوام لجسبة ومنتع السكون على الاجسام لان متخفى ذات انشيء وحدها يبقى ببقائها (و أيضاً فـجسبة عامة للاجسام) كلها (والحركة منتصة) بعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائماً (وأيضاً يلزم) على تقدير كون الجسبية عامة (اتحادها في الجهة) أي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسبية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه (وأيضاً فلائها)

(قوله والا دامت الحركة بدوامها) دواء ضرورية لامتناع مختلف المعلول عن العلة التامة فيكون ممتمناً مع أن كل جسم يمكن سكونه لانه يمكن حصونه في حيزه الطبيعي فاندفع البحث الذي أورده بعض الناظرين مع انه يمنع بطلان التالي في الاجسام التي لم يتحرك سكونها فلما لم تكن متحركة دائماً فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع

(قوله وهذان الدليلان الخ) بخلاف الاول فانه غير مبني عليه كما عرفت

[قوله وسيأتي الكلام عليه] أي على اشتراك الجسبية

تلك الحالة ليست علة مستلزمة للحركة لتختلف في مثل الحجر المسكن في الهواء قسراً وادراك انتفاء المانع في الحالة الغير الملائمة مما لا يرضي به ضعف تقدير (قوله والا دامت الحركة بدوامها) في بحث تدبج بطلان التالي في الاجسام التي لم يشاهد سكونها فلما لم تكن متحركة دائماً فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا أن المتحرك ليس الجسبية واللازم من اشتراكها في الجسبية اشتراكها في الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثاني في التحقيق على أن هذا الدليل مبنى على اشتراك الجسبية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث مبنيان على والحق منه ان لا ابتناء في الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيم الا ان يبنى كلامه على ما نشر بين المتفلسفة من أن الحركة الطبيعية لا يجوز أن تكون مستديرة واللازم كون المطلوب بالطبع مروجاً عنه فحين أن تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما اذا لم ترجع فلتشاهي الابعاد واما اذا رجعت ففوجب تخلف سكون بين كل حركتين وأنت خبير بان هذا المشتهر منقوض بالحركة المستقيمة بالقرى الى كل حد من حدود المسافة فتنتفع بالحركة عنده وفيه بحث لجواز أن يكون للجسم المتحرك لذة مطلوب يلزمه بالطبع ولا يدل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله لانه لا يكون له مطلوب آخر ولا بد لا يظلمنا من دليل فان قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نيت عليه ونطلب بها ليس الا الحصول في المكان الطبيعي فان وصل اليه اقطع وكذا ان لم يصل اذ لاذهب في غير النهاية قلت قد أنشأنا الى أن الحركة الطبيعية لا يلزم أن تكون مستقيمة ولو سلم فلكذلك مذهب في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب

أي الحركة التي علمها الجسمية (أما المطلوب فتقطع) الحركة (عنده) أي عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التي هي عاتها (فيلازم التنازع) أي تخالف المعلوم عن علمه (وأما لا المطلوب) فتحرك الجسم حينئذ (أما إلى جميع الجهات) معاً (وإنه محال) بالضرورة (وأما إلى بعضها وإنه ترجيح بلا مرجح وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (أيضاً لأنها ثابتة) مستمرة (فيلازم ثبات معلولها) الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من أنها متجددة متعقبة ويلزم أيضاً دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الأجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعياً (بل هي حالة غير ملائمة) أي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها للحالة غير ملائمة لها فإن

(قوله فتقطع الحركة عنده) أي يمكن انقطاع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة الثابتة وهو يستلزم إمكان تخلف المعلوم عن العلة الثابتة فاندفع مانعهم من أنه يجوز أن لا يصل إليه وعلى تقدير وصوله إنما يستلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر ولا بد لإبطالها من دليل على أن تجدد المطلوب إنما يكون من علة له مشعور

(قوله لأنها ثابتة) أما في نفسها أو باعتبار الأول الذي هو مقتضى ذاتها وهي اللسبة إلى حد المسافة (قوله هي الطبيعة الخ) وإنما لم تكن الجسمية مع الحالة الغير الملائمة علة لها لأن الآثار المختصة لكل جسم لا بد لها من علة مختصة

(قوله لأنها ثابتة الخ) هذه العلة جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لأن الموجود المحتاج إلى العلة هو الحركة بمعنى النوسط وهو أمر واحد مستمر من أول المسافة إلى آخرها والمتغير نسبتها إلى حدود المسافة وإن أراد أن دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها بأحواله من وضعه وإينه وغير ذلك فهو ممنوع لا بدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لا بد لها من مقتضى البتة فإن كان قار الذات ظهر بطلان هذه الإرادة وإن كان غير قار ننقل الكلام إلى مقتضيه إذ كل غير قار الذات متقرر البتة إلى مقتضى لا متنازع كونه واجباً والتسلسل محال فيلزم الانتهاء إلى شيء غير قار يكون مقتضيه قاراً فتمام (قوله هي الطبيعة مع مقارنتها الخ) اعترض الامام في المخلص بأنكم إذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثل ذلك في اقتضاء الجسمية قال الكاتب بجيباً عنه وإنا نل أن يقول هنا الكلام لا يضر المستدل لأن غرضه أن يبين أن الحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون الحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة نعم لو كان الفرض اثبات قوة قائمة بالجسم بحركة إياها كان الامر كما ذكره وليس الفرض ذلك وأنت خير بانه لا يلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة اسنادها إلى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه اللهم الا ان يقال اعتبارها أولى بخصوصها وهموم الجسمية ولذا أنشد إليها لا بطريق الوجوب بقى هنا بحث وهو أنهم

تلك الحالة (ترك طبيعيا للملائم) أما في الآين فكانا لجبر المرمى الى فوق وأما في الكيف فكانا للمسخن فسر. وما في الكم فكانا للذابل ذبولا مريضيا فان هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة تحركه لجسم لترده الى الحالة الثلاثة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا أوصاته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانقضاء أحد جزئي عنها أعنى مقارنة الحالة التير للثلاثة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم ان يقال (الملائم غاية) مطلوبة (ولا تصور) الناية (الا في الحركة الارادية) اذ لا بد من الشعور بالناية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلب بقي ان تكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى جهة حينئذ اولى من) الجهة (الاخرى) وقد يجاب بان ثبوت الناية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه أمر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضنا بالقياس اليه وعنه غاية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الناية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لا بد في أن يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه لللائم له انتفى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موفوقا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملاءمة بعضها لبعض الاجسام (ويعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة

(قوله اذ لا بد من الشعور الخ) وأنتم أيها الحكماء لا تثبتون الشعور للطبيعة على ما تقرر عندكم من

قصة الحركة

صرحوا في كثير من ثلوتين بين فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفاعل لا غير فاعلة التفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو العقل وأما الطبيعة مع المقارنة المذكورة للثبت على فاعلية لها ولا علة نامة نعم بحتمل أن تكون علة مستزمنة لها فليتهم

(قوله اذ لا بد من الشعور بالناية حتى يمكن طلبها) قد يجاب بالتزام ان لطوائع شعور الملائم فاعلة غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف منهم من أثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والحركة حتى ذكر انه شهود بعض لاعت من التدخل بحركته الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل مريق للتجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في العمود عن الجدار المجاور وهو مما يؤيد كذا القولين بثبت شعورها وادراكها كذا في المحاكات

الطبيعية (أن الدلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعنى أن النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا أيضاً هي التصور الكلي) الجاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها واداتها الكليين (بل انما هي) أى علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب عليها ارادات جزئية (فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تجزى بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالتحرك يحتاج

(قوله تصورات جزئية) وحصول تلك التصورات في الخيال لا يتوقف على وجود تلك الحركات في الخارج حتي يلزم الدور لنا تخيل صوراً لا وجود لها في الخارج على ما تقرر عندهم من أن الصور الخيالية قد تنجي من خارج وقد تنجي من داخل كافي للمقدمات

(قوله فالتحرك الخ) وما أورد عليه من أن هذا خلاف الوجدان فاذا حاولنا أن نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة على الاحتمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه فكلا وجوابه انا لا نشكر تصور الحركة المطلقة لكن دل البرهان على ان ذلك التصور والارادة المعينة عنه لا يكتفي في صدور حركة معينة واقعة في جزء من المسافة بل لابد من تخيل جزئي لذلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة انه صار تلك التخييل والارادة الجزئية ملكة للنفس يدل على ذلك انه لو انقطع التخييل والارادة في أثناء الحركة تنقطع الحركة وتفصيل هذا المطلب يطلب من شرح الاشارات والمحاجات

(قوله بل انما هي تصورات جزئية) فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخيص لا يمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعلوم لا يحس فتصور العقل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الهيئة كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدورهما عن المختار

(قوله فالتحرك يحتاج الخ) قيل هذا مما يكذبه الوجدان عند الانصاف فانا اذا أردنا أن نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فكلا فالحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر واحد بسيط لا انقسام فيها أصلاً فيكتفي في صدورهما تخيل المسافة بأسرها اجلاً وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود

بعد الإرادة المتعاقبة بمجموع الحركة الى ان ينشأ حداً معيناً وتنبعث عنه ارادة جزئية متعاقبة تقطع ذلك الجزء من المسافة التي تمس بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتعة للإرادة والحركة فتتصل الإرادات في نفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الإرادة والحركة وانما غاية الحركة القسرية فهي القوة التي أحدثها القاسر في المتحرك في المقصد الخامس في الحركة تختص أموراً ستة (الأول ما به) الحركة (أي سببها الفاعلي) فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية (الثاني ماله) الحركة (أي محلها) فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به (الثالث ما فيه) الحركة (أي المقولة من المقولات) الرابع المتقدمة (الرابع ما منه) الحركة (أي المبدأ الخامس ماله) الحركة (أي المنتهى وذلك) أي اقتضاء الحركة نيوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون (في الحركة المستقيمة واما في) الحركة الاستديرة (الملكية فلا يكون) نيوتها (إلا بالفرض) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة أو متنها لانحسب الفرض كما هو (السادس المقدار أي الزمان فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى أخرى تدريجاً في المقصد السادس في قد علمت (انما) ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدها (أي بوحدة هذه الامور الستة) لا ينفيرها (ضرورة ووحدها) أي وحدة الحركة (كما قد مر) في مباحث الوحدة (اما شخصية أو نوعية أو جنسية ففيه) أي في بيان وحدتها (ثلاثة اجزاء : أحدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله) الحركة (فلهذا) العرض (الواحد بالشخص محله واحد بالشخص) أيضاً (ضرورة أنه لا يقوم العرض) الواحد بالشخص (بمحلين ولا بد) أيضاً في وحدتها الشخصية (من وحدة ما فيه) الحركة أعني المقولة (اذ الشيء) الواحد (قد يستحيل وينمو معاً) في زمان كونه قاطماً لمساحة (يكون كل) من الاستحالة والنمو وقطع المسافة (حركة) على حدة (وان اتحد المحل) نيوتاً تعددت الحركة ههنا مع اتحاد

[قوله اذ ليس هناك الخ] لكون الحركة الشخصية تارة بادية عندهم

المفروضة عليها وتوجه المقصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وإرادات لبعض الاحياء فتلك الاسباب أجزاء ثابتة واقعة في تلك الاوقات لاحتياج الحركة اليها

(من حيث اختلف ما فيه) الحركة اختلافاً جنسياً موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي (بل قد يمرض له) أي للشيء الواحد (أنواع من الاستحالة كالسخن والبرود والروح) في الفلكية مثلاً فتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان ادرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغير الحركة في مسافة أخرى قطعا (ويتبع ذلك) أي وحدة ما فيه الحركة (وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحداً بالضرورة) فوجدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يعني عن اشتراط وحدتهما (ولا يكفي في الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادها بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد و) تارة (منه) أي من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى النيلة الى السواد و) تارة (منه) الى الحمرة الى القمعة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد المميزين يمكن أن تفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحداً مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر أن اعتبار وحدتهما لا يعني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنياً عن اعتبار وحدتهما * ولقائل أن يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة ما فيه مستلزماً لوحدهما ولا اختلافهما مستلزماً لاختلاف ما فيه فان جسماً واحداً قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعداً وتارة هابطاً واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحده أيضاً (ولا بد) في وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على أن المعلوم لا يما د بعينه) فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز أن تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر أنه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى أيضاً

وكانت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدانية مع وحدة الحقل والزمان لكي
ولم وحدة ما فيه كما أشرنا إليه إلا أن اعتبار الثلاثة أولى من اعتبار الأربعة والمآل فيها
واحد وهو أنه لا بد في تشخيص الحركة من وحدة أمور حمة من تلك السنة لأن
اختلاف واحد منها أي واحد كان يستلزم تمدد الحركة كما لا يخفى (وأما وحدة المحرك فلا
عبرة به) في كون الحركة واحدة شخصية (فإن المتحرك يتحرك متند بمحرك آخر
قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة
(ولا يتميز) في تلك الحركة (بوجوب الانثنية) فيها (غير يتوهم من استناد بعضها إلى

[قوله واحدة شخصية إلخ] في الشفاء أن الشرط في وحدة الحركة هو أن لا يكون زمانها ومكانها
متقسمين بالفعل لا أن يكون بحيث لا ينقسمان بالفعل ولا بالقوة فالحركة تصدر عن المحركين واحدة بالشخص
وإن كانت منقسمة بالفرض بالنسبة إلى المحركين كقصة الحركة التنسكية بالنسبة والقروب كافي الشرح
الجديد للتجريد من أن مجموع الحركة الذي بعضها مستند إلى محرك وبعضها إلى محرك آخر لا تعدد في
محركها لأن محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ومجموع المحركين واحد بالشخص وهم ناشئ من
اعتبار الحركة الواحدة الشخصية المتبعة في الزمان باعتبار النسبة إلى محركين مجموعاً مركباً من بعضين
متسوب أحدهما إلى محرك والآخر إلى محرك آخر قال والصواب في تعليل هذا المطلب أن يقال إن
حجراً واحداً بالشخص إذا تحرك بالنسبة في مسافة معينة من مبدأ معين إلى منتهى معين في زمان معين
لا يختلف حركة هذه بأن رامي زيد أو عمرو أو غير ذلك وهو معلوم بالضرورة والسر في ذلك أن
الاستناد إلى المؤثر لا يدخل له في تشخيص الأثر ولذا اتفقوا على جواز توريث مستثنين على واحد
بالشخص ابتداء وعلى سبيل البديل انتهى أن اللازم مما ذكر أن لا يكون وحدة المحرك معين بمخصوصه
معتبراً في وحدة الحركة لا أن يكون وحدة محرك معين أي معين كذا معتبراً في وحدتها فتدبر

(قوله والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية) فيه بحث لا بد من أن المراد بالحركة الواحدة
بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند إلى محرك والبعض الآخر مستند إلى محرك آخر وهو الظاهر
من كلامهم فلا شك في أنه لا تمدد في محركها لأن محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك
متعدداً ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد
بالشخص بلا اشتباه فالصواب في تعليل هذا المطلب أن يقال إن حجراً واحداً بالشخص إذا تحرك
بالنسبة في مسافة معينة من مبدأ إلى منتهى معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بأن رامي زيد أو
عمرو أو غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك أن الاستناد إلى المؤثر لا يدخل له في تشخيص
الأثر ولذلك اتفقوا على جواز توريث مستثنين على واحد بالشخص ابتداء على سبيل البديل

محرك (والبعض الى) محرك (آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد
 ألا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يمرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق
 والغروب والمسامات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له
 أثر لم يكن محركا وان كان له أثر فان كان أثره عين أثر المحرك الاول لزم تحصيل العاقل
 واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الأثر ان أعني الحركتين
 قلنا تختار ان الأثرين متبايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (وثانيها) أى ثانی
 الأبحاث (في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في
 الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهي) أى ما يعتبر
 من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه و) وحدة (ما منه و) وحدة (ماله)

(قوله ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد) أى لا فصل في الخارج بسبب هذا الاستناد حتى تبطل
 الوحدة الشخصية للحركة فان هذا البعض وهمي محض يمرض للحركة بالقياس الى المحركين
 [قوله ان الأثرين متبايران الخ] بنفسها في الحركة بمعنى القطع وباعتبار اللسبة الى حدود المسافة
 بمعنى التوسط ولا يستلزم ذلك التباير الوهمي تعدد الوهم والحركة في الخارج لان وحدتها الشخصية
 لا تبطل بدون الفعل بالفعل باعتبار المسافة أو باعتبار الزمان فتدبر فانه قد خفى على بعض الناظرين

(قوله قلنا تختار ان الأثرين متبايران الخ) سياق كلامه ههنا يدل على ان مراده بالحركة التي حكم
 بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لا تبعض للحركة بمعنى التوسط فيتعدد
 الأثر باعتبار ان اتصال بعض الامتداد مستند الى محرك والبعض الآخر الى محرك آخر وأنت خبير بان
 المراد بالحرك ههنا هو السبب الفاعل للحركة لان أحد الاشياء الستة يتعلق بوحدتها الحركة هو الفاعل
 كما دل عليه صريح كلامه في المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع أمر مستحيل التحقق في الاعيان كما
 صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل ولا يحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليقه في المقصد السابق هذا
 الاحتياج بقوله فان الحركة أمر يمكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية الاله الا أن يكون مراده ههنا
 الحركة بمعنى التوسط ومراده بالفعل للمستند الى محرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت
 اختلاف السبب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد قرر عندهم وصرح به الشارح في حواشي
 معرفات شرح المطالع ان تأثير الفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم
 وجودها مطلق اختلاف السبب لا الاختلاف المخصوص بقي ههنا اشكال أشرفنا اليه في المقصد الثاني من
 هذا الفصل فليرجع اليه على أن الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا
 الفرض والحق ان المقام محل الكلام

فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة وتنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذ لو اختلف ما فيه) الحركة بحسب النوع (كمن كل) من المركبات الواقعة في تلك الانواع المختلفة (نوبان من الحركة) وان اتحد مائمه وما اليه اما في الكيف فمثل ان يأخذ الجسم في الحركة نارة من البياض الى الصفرة الى الخمرة الى القنعة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلة الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا يختلف بالتنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالتنوع واما في الإين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين نارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالمساهية لا بالمواضع فكذلك الحركتان الواصلتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالتنوع لاختلف ما فيه مع اتحاد مائمه وما اليه فاختلافها بالتنوع لا يختلف ما فيه منغما الى اختلافهما كان أولى (كالتسود والتسخن) فانها مختلفتان بالمساهية لا يختلف الامور الثلاثة فيهما (وكذلك مائمه وما اليه) فانها اذا اختلفا بالتنوع اختلف ما فيه الحركة (وان اتحد ما فيه كالصاعدة والمهابطة) في الحركة الابدية (وكالتسخن والتبريد) في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحدة من هذين المثالين مختلفتان بالمساهية لا باختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالتنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالمساهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين انما هو باعتبار ان عرض أحدهما القوية وللآخر التعتية وذلك لا يوجب اختلافها في

(قوله كانت الحركة النخ) لا يعني ان هذا البيان لا يصح عبارة المتن فمن الظاهر انه تمثيل لانواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف ما فيه كالمثال الآتي والتقرير الذي ذكره الشرح انه لا دلالة في المتن عليه [قوله الى اختلافهما كان أولى] بيان ان الاختلاف النوعي فيها يختلف في الامور الثلاثة أولى والحق انه سهو من طغيان القلم وغاية التكلف ان يقال المراد كالتسود عند اختلاف طرفه كما مر في كلام الشارح وكذا التسخن عند اختلاف طرفه فاما مثالان لتقابل التضاد لصدق حد المتضادين عليهما فيكون الموصوف بواحد منهما معناه للموصوف بالآخر بواسطة هذا العارض

(قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالتنوع الخ) مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المصنف فان قوله كالتسود والتسخن لا يصح مثالا لما ذكره ولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف ما فيه والكل مختلف ههنا والواضح ان مقتضى تصديده التمثيل لا التعليل وان كان المقوم هذا

الماهية فلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنها اختلفا بالبدائية والنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا التقدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية (ولا عبرة) في الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر (ولما مر) من أن تمدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدداً في الحركة بحسب الشخص (واذ لا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص في الحركة) (فالنوع أولي) بأن لا يوجب ذلك الاختلاف لان ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي (فحركة الجبر الى العلو فسرأو) حركة (النار اليه طبعاً لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك) أي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع أعني القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية (ولا) عبرة أيضاً (بوحدة ماله)

(قوله وهذا التقدر كاف) أي كون مرصوف كل واحد منهما مخالفاً بالآخر كاف لاختلاف الحركة في الماهية الواجب في تضاد الحركات ان يكون مبتداءً ومنتهاً مخالفاً بالنوع للآخرى ولو بالفرض كما سيجي في بحث التضاد

[قوله كذا في المباحث المشرقية] لعل الجلالة للإشارة الى انه غير مرضي عند المسيحي من ان هذا الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والنتهى متحققة في كل حركة مستقيمة يخلف حركة أخرى في المبدأ والنتهى مع اتحاد المسافة مع انه لا تضاد بينهما والاتصاف بالبدئية والنتهية فكيف يكون موجبا للتضاد وسيجي تحقيقه

(قوله بل هاتان الخ) أشار الى أن الحبيبة فعلية وليست بتقيدية حتى يستفاد منها اختلافهما بالنوع من حيثية أخرى

(قوله لكنهما اختلفا بالبدائية والنتهائية الخ) فان قلت هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا في المساعدة والهابطات لما كان مبدأ السعود والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقتين لا يتبدلان أصلاً فلا يصير العلو سفلاً وبالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار المساعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة بمنته وبسيرة وسيشير الشارح في أثناء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه وأعلم أن قياس العربية كما نقل عن الشارح النتهية كالمصطفوية وأما المصطفوي فقد قيل من الاغلاط المشهورة كالمزوى

(قوله بل هاتان الحركتان متفقتان) فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفي الى قيد الحبيبة مع ثبوت أصل الاختلاف النوعي باعتبار آخر فصرح بان ليس المراد ذلك

الحركة (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال) وان كان تمدد المحل مضيقاً بوجوب تمدد الحال بحسب الشخص (فسواد الانسان) - مواد (الحمار نوع واحد) وكلتاهما اذا لم يختلفا مافيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل المرض مضيقاً في الموضوع أمر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المروضات موجبا لاختلافها ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقة (فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية (التي قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدار لها (واختلافها بموازض) بالنوع (لا يوجب التنوع) في المروضات كما ان تنوع المروضات لا يوجب تنوع عوارضها (وبالنسبة) الوحدة (الجنسية وما يعتبر فيها) من الوحدات (بعض ما يعتبر في) الوحدة (النوعية) لان النوع هو الجنس مع قيود متنوعة له (وانما هو) وحدة (مافيه فقط) فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة (فالحرركات الابدية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا

(قوله وذلك لان اضافة الحركة الخ) فان قلت فكذا اضافتها الى مافيه وما منه وما اليه أمر خارج عن ماهيتها فكيف يوجب اختلافها بالماهية قلت لما كانت الحركة خروجاً عن القوة الى الفعل تدريجياً كان مافيه وما اليه وما فيه مقوم ماهيتها باختلافها بوجوب اختلاف ماهيتها باختلاف الحركة والمتحرك فانها تحتاج اليهما في الوجود في الشفاء في الحركة بخلاف نوعيتها باختلاف الامور التي تقوم ماهيتها به ماهي فيه وايضاً ما منه وما اليه فاذا اختلف نوع من هذه اختلف الحركة في النوع (قوله فهو عارض للحركة ومقدار لها) أي بقدر الحركة بها فيقال حركة سنة أو ساعتين فلا يرد ما قيل ان الحركة التي اعتبر في اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدار لها فانها حركة هائلة الاعظم (قوله فالحركة الواقعة في كل جنس الخ) سواء قلنا ان الحركة المطلقة للحركات على ان تكون الحركات مقولة برأسها أو تكون داخلية في احدي المقولات أو تكون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولات فان الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف المقولات الواقعة فيه

(قوله فهو عارض للحركة) قيل هذا ضعيف فان هذا التعاقب بالزمان غير تعاقب الحركة التي جملها الزمان عارضاً لها فانها انما هي حركة الافلاك الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن أن يجوب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الاعظم وأما أجزاء الزمان فقد يتقدر بها سائر الحركات أيضاً كما أشار اليه الشارح في بحث الزمان ولهذا بقسمه تميزت بحسب اقسام الحركة مطلقاً كما سيأتي وهذا التقدير هو المراد بالمروض منها

(قوله فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحرركات الابدية الخ) لا يخفى ان مقتضى الوحدة الجنسية للحركة يتوقف على وحدة مافيه جملها بما ينم اذا ثبت عدم جنسية مضيقاً للحركة - تحتها اما

الحركات الكيفية والكمية (ويترتب) أجناس الحركات (بحسب ترتب الاجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان تنتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية (المقصد السابع) الحركات منها (ماهي غير متضادة ومنها) (ماهي متضادة وقد علمت) في مباحث التقابل (ان لاتضاد الابين الانواع) الحقيقية (الداخلة تحت جنس أخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة) لانها أجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد (وان امتنع اجتماعها حيناً) من الاحيان (فلا لماهياتها) أي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك العين مستنداً الى ماهياتها بل الى أسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس (وانما التضاد بين المتجانسة) المتشاركة في الجنس الاخير (منها) أي من الحركات (ففي الاستحالة كالنمو والتسود والتبيض) فانها نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبنيهما من اختلاف ماهو أكثر مما بين أحدهما وبين

(قوله متحدة في الجنس العالي) أراد بالعالي ما لا يكون فوقه جالس لاما هو المشهور حتى يرد انه انما يثبت الاتحاد في الجنس العالي اذا كانت تحت الابن أجناس ولم يثبت انما الثابت ان تحته أنواعاً بناء على ان الخط المستقيم والسندير مختلفان بالماهية كما أشار اليه الشارح سابقاً وبينه الشيخ في الشفاء بكلام طويل فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما ولذا لم يتعرض الشارح لبيان الاجناس الداخلة تحت الابن

بان يكون مقولتها على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطابق شامل أو بالتشكيك فيكون المطابق مرضياً للاقسام لذاتياً والاول باطل بمثل ما مر في الوجود والثاني ذهب اليه أكثر من متمسكا بأن الحركة كمال أي وجود شيء لشيء من شأنه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بأن الكبرى طبيعية لا كلية لان القول بالتشكيك مفهوم الوجود لانفراد وذهب آخرون الى انه متواطئ اذ لا يتصور كون بعض الحركة أولى أو أقدم أو أشد في كونه حركة بل لو أمكن ففي الانصاف بالوجود فيكون التشكيك عائداً الى الوجود لا يقال لو كانت الحركة جلساً لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جلساً عالياً لانها لا تسلم ذلك لجواز أن يكون من مقولة أن يفعل مثلاً غذا ثم ان في الحركة الاينية اعتبار الاجناس المنتهية الى العالي وهو الحركة في الابن غير ظاهر فليتأمل

(قوله وان امتنع اجتماعها حيناً فلا لماهياتها) كالوقوف في النمو فان الجسم حينئذ لو تحرك في الكيف أو الوضع ولم يتحرك في النمو لا يكون لاجل التمام

التصفر والتحمير وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا مني لتضاد الا ذلك (وفي الحكم كالتنوير والتخلخل والتكاثف) فان لكل واحد من التمر والبول والتخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوز (وفي النقطة كالصاعدة والمهبطية ، فان كل واحد من الصعود والمهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه نشر جمالا بقوله (اذ لها) أى للحركة في هذه المقولات الثلاث (في كل طرف حد محدود توجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدى التمر والبول والتخلخل والتكاثف والصعود والمهبوط فيكون بين النوجيين أيضاً غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها (المقصد الثامن) تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والمهبطية ضدان (بلا شبهة) (وان ائحدا ما فيه)

(قوله من ان الحركة المستديرة الخ) سواء كانت وضعية أو اينية فهو استدلال بالحكم العام على الخاص فلا مصادرة

[قوله تضاد الحركات الخ] أى تضاد كل حركة مع أخرى ليس لاجل تضاد ما فيه فتضا لأنه يوجد في التصور بدون تضاد ما فيه وكذا الحال في التحريك وتحريك بل تضاد كل حركة مع أخرى لاجل ما فيه وما اليه وأما كونه في بعض المواد لاجل ما فيه وما اليه وفي بعض التضاد أمور أخرى فجرد احتمال عقل لا يضر المقصود لعم لو تحقق التضاد في مادة ما بدون تضاد ما فيه وما اليه يضر فما أورده صاحب التجريد من انه يجوز تعاليل الواحد النوعي بملك شدة فيجوز ان يكون التضاد في بعض الصور لتضاد ما فيه وما اليه وفي بعض التضاد ما فيه أو التحريك أو تحريك انما يردان لو كان المقصود لاستدلال بانتهاء التضاد لاجل الامور المذكورة في بعض الصور عريته في جميع الصور لاجل تضاد ما فيه وما اليه بل المقصود بيان الواقع وتحقيقه ان كل صورة تحقق تضاد بين الحركات لا يكون بدون تضاد ما فيه وما اليه سواء كان معه تضاد آخر أولا

(قوله من أن الحركة المستديرة لا تضاد فيه) يعني الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا نفس المسمى فكيف يكون بياناً لما الذي هو عبارة عن الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل بالاستدارة هي التي يسببها لم يجز في الوصفية تضاد كما سبق

(قوله فان الصاعدة والمهبطية ضدان وان ائحدا رتبة عرض عليه بأنه يجوز أن يكون الماهول واحد عال متعددة يتحقق هذا الماهول يتحقق كل واحد منها فيتحقق الماهول في صورة بدون ما يدعى عدم علية لا يدل على المسمى وهو عدم علية مطلقاً لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة أخرى وهذا ظاهر ما في تعاليل

هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق أعنى وحدة ما فيه (ولا لتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه ظبما واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والمهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في المخلص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض أكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه أنه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الابين الصاعدة الواصلة الى المحيط والمهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة العجر

(قوله وان فرض وحدة الطريق) بان يكون الطريق من البياض الى السواد ومن الزيادة الى النقصان بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن النقص الى الزيادة وبالجمله هي المتوسطات بأعيانها كما ان المسافة في النزول هي المسافة في الصعود كذا في الشفاء

(قوله تنهيان الى طرف واحد) فلا يكون بينهما التضاد بحسب المنتهى ولا بد في تضاد الحركتين كل من المبدأ والمنتهى

(قوله فلا تكون حركة العجر الخ) فيه ان كلتا الحركتين متوجهتان الى نقطة المركز والمحيط وان لم يتحقق الوصول فيهما غاية الخلاف من حيث التوجه بخلاف صعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط

انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك وفي تعليل انتفاء تضادها بتضاد المحرك من الخلل والجواب انه قد قرر من قواعدهم أن المصدر المضاد من صيغ العموم فاللغني جميع تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى فان قلت انتفاء هذا لا يجلب الكلى لا يستلزم أن يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قات لم يدع أحد هذا الاستلزام بل ان الامر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فليتأمل

(قوله عن طبيعة واحدة) فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزءا من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها هنا وان كانت جزءا من العلة النامية

قسراً الى فوق وحركته طبعاً الى تحت متضادتين مع انهم صرخوا بخلافه (و) لتضاد
الحركتين (القسريتين) كالعصاة والمأبذة الصادرتين عن قاهر واحد (ولا تضاد المتحرك
لان حركة الجبر قسراً الى فوق وطبعاً الى تحت متضادتان) مع أن المتحرك واحد (ولا
لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه) أى فى الزمان (اذ لا تنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية
فى الماهية (ولا يمكن توارده) أى توارد الزمان (على موضوع) واحد ولا بد فى المتضادين
من الاختلاف بالتنوع والتوارد على الموضوع الواحد (والكونه) عطف على قوله فانه كأنه قيل
ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه (عارضاً) للحركة (وتضاد العوارض لا يوجب
تضاد المعروضات) فلو فرض التضاد فى الزمان لم يكن مقتضياً لتضاد الحركات (ولا للحصول)
أى ليس تضاد الحركات للحصول (فى الاطراف) التى هي مبادئ الحركات ونهاياتها (لانه)
أى الحصول فى الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول فى الابدأ (يحصل
قبلها) ويمد عند (و) الحصول فى المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول
فى الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من

(قوله بين الحركات الموجودة تضاد) أى حال وجود بل بعده انقطاعها وانعدامها فيه بحث لان
الحركات حال الوصول الى المنتهى موجودة فى أزمنتها متصفة بالتضاد فى تلك الحال نعم انها غير موصولة
بالتضاد فى أثناء المسافة لعدم وجودها بتامها فالصواب ان يعال عدم تضادها لاجل الحصول فى الاطراف
بانه لا تعلق بالحركات بذلك الحصول فكيف يعال تضادها

(قوله مع انهم صرخوا بخلافه) أى صرخوا بالتضاد الحقيقى وليس المراد انهم صرخوا بالتضاد مطلقاً
والا فيجوز أن يحمل على التضاد المشهورى ولا منافاة وقد يجاب عن الرد بان تضاد الحركة لتضاد ما بينه
وما اليه ليس من حيث الحصول فهما اذلا حركة حيثئذ من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهها العلوى
والسفلى متميزان بالطبع مختلفان بالتنوع متضادان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه
بختلاف سائر الجهات فتأمل

(قوله لان حركة الجبر الخ) لان المتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبرنا
التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلوى
(قوله ولا يمكن توارده) لانه إما على سبيل التعاقب أو على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضى زماناً
ولا يتصور للزمان زمان

الاطراف واليها أعني (بحسب مامنه و) ما (اليه) جميعا (من حيث هما كذلك) أى من حيث
 أنهما متضادان أعني أن يكون مبدءا احدى الحركتين ضدّا لمبدء الأخرى ومنها ما سنداً لمتهاها
 وليس يكفى لتضاد الحركة التضاد بين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد
 الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهين فقط فان الحركة من الحمرة البياض
 لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتهاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد
 من اعتباره (فانهما) أى مامنه وما اليه في الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع
 التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة من الاول الى الثانى تضاد الحركة من الثانى الى
 الاول لان مبدءاها متضادان بالذات وكذلك منتهياها (أو دونيه) أى دون التضاد (كالسواد
 والحمرة) فانها متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد فى الغاية فلا تضاد أيضاً بين الحركة
 من أحدهما الى الآخر وعكسها (أو بالعرض) أى يختلفان بالذات بل باعتبار عارض مع
 التضاد بحسبه أيضاً (كالمرکز والمحيط لانهما جزآن) أى نقطتان (من جسم بسيط عرض
 لاحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه) وباعتبار هذين العارضين

(قوله أعني بحسب مامنه الخ) ليس التضاد لاجل التوجه من الاطراف واليها من حيث انها
 أطراف ونهايات لبعد اذ ليس ذلك بما لا يتعاق به الحركة بل لاجل ان تلك الاطراف ماهية الحركة
 وما اليه ولا كونها مامنه كيف تقع اما بل من حيث انهما متضادان مثلاً بعد المركز والمحيط ليست من
 حيث كونهما طرفين لبعد أو من حيث كون أحدهما غاية البعد عن الآخر موجبتين لتضاد الماعدة
 والمابطاة اذ لا تعاق للحركة بها بهذا الاعتبار بل من حيث كونها منه قوله كذلك ظرف مستقر وقع
 حالاً أى التوجه من الاطراف واليها من حيث التوجه في الضدين فقوله الشارح من حيث انهما
 متضادان بيان لحاصل المعنى

(قوله من جسم بسيط) أى يحددهما جسم بسيط لانهما جزآن منه كما يتبادر من عبارته
 (قوله وباعتبار هذين العارضين الخ) فان قيل قد ذكروا أن تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض
 فكيف أوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا أبعد قلنا مرادهم ان
 ذلك بمجرد وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض وأما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين
 على المعروض أو ما يتعلق به فلا استبعاد وهنا قد يصدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين أعني
 الماعدة والمابطاة كما ذكره الشارح

صارا متضادين (مع تساويهما في الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد المساعدة والمباينة بالذات فانهما معنيان وجوديان يتمتع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين المساعدة والمباينة فمليك بالتأمل (وقد لا يختلفان أصلا) أي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاهما لا بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار أحدهما مبدأ) لحركة (والاخر منتهى) لها فاذا فرض حركة أخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدئين ولا بين المنتهين بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومي المبدأ والمنتهى تعاقب التضاد كما سننبه عليه فبين ذاتيهما

(قوله وصار تضادهما بالعرض سببا الخ) ولا استبعاد في كون التضاد بين الشئين بالعرض موجبا لتضاد بين الشئين بالذات اذ لا يجوز ان يكون العارض أمرا داخلا في جوهر هذين الشئين فان الجسم الحار والجسم البارد متضادان بعرضيهما وفعلهما وهو الانخفاض والتبريد الصادر ان منهما يتصاعدان بالذات وكذلك الحال في الحركة فانها تتعاقب بالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافة لان حقيقتها مفارقة وقصد حقيقة الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل أو بالقوة التربسية من الفعل وان كان المبدئية والنتهية عارضين للاطراف كذا يستفاد من الشفاء

(قوله وكذا حال الحركتين الخ) كالحركة الواقعة من اليمين الى اليسار وبالعكس فانهما متضادان لتضاد مبدئيهما ومنتهاهما فان الجهتين وان كانت مبدئين لكنه بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهما بينهما غاية الخلاف بحيث لا يمكن ان يصير احدهما الاخرى بخلاف الحركة من اليمين الى اليسار فانها قصد حركة من اليسار الى اليمين باعتبار تبدل اليمين الى اليسار

(قوله بين مفهومي المبدأ والمنتهى الخ) قال في الشفاء في بيان الحركة التي من طرف قوس الى طرف قوس آخر والى بالعكس والقوس واحد بعينه لا تكون متضادة ان لم يكن المبدأ والمنتهى ضدین لاجل المبدئية والنتهية بل لاجل انها مبدأ ومنتهى حركة ولا كيف ما اتفق لاجل انها مبدأ ومنتهى الحركة بصفة لا تكون مبدأما هو بعينه منها في استمرارها حتى يصح التعاند بين المبدأ والمنتهى من جهة القياس الى ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذي لا يجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان اللتين على القوس الواحدة لا تضادان لان الحركة على تلك القوس لا تعرض

[قوله ولا يجب عارض لازم] يشعر بان التضاد في القسم الثاني انما هو بسبب اختلاف المبدأ والمنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين المساعدة والمباينة وقوله قلت لاشك الخ يشعر بان عدم تأخر العارض الذي يكون سببا لتضاد المبدأ والمنتهى يكفي في تضاد الحركة ولو كان مفارقة اللهم الا ان بيني كلامه على ان هذا التعارض ما وجد الا لازما بالاستقراء

تضاد بحسب المارض فتكون الحركتان متضادتين علي قياس ما مر في المساعدة والهابطة
فان لاشك أن ثبوت هذين المارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد
هذين المارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان علي

لها من حيث الحركة قوسية ان يكون مبدئها غير منهاها مقابلة ذاتية بل يعرض لذلك لقطع العرض
ووقوف يتفق ولو لا ذلك لمح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهي حركة واحدة متصلة لارجوع
فيها انتهى وبعلم من كلامه ان الموجب لتضاد الحركتين المستدبرتين علي واحد والمستقيمتين في مشافة
واحدة فان حصول المبدأ والنتهي فيها بحسب القرض والاتفاق بخلاف المساعدة والهابطة فان تغاير المبدأ
فيها ذاتية لا يجعل الاستمرار فيهما المبدأ منتهي ولا المنتهي مبدأ

(قوله متأخر عن الخ) فانه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدأ لها والآخر منتهي له -
(قوله فلا يكون تضاد هذين العارضين الي آخره) لان التأخر لا يكون علة للمتقدم ولكن
الكلام في تقدم التضاد علي هذين العارضين لان الحركة انما توصف بالتضاد بعد وجودها انما هو حال
الوصول الي الطرف وهو حال الاتصاف بالمبدئية والنتية وهذا المعنى ما في الشرح الجديد لا تجر يد من
ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ولا استبعاد في ان يكون
أحد الوصفين المتأخرين علة للآخر

[قوله بخلاف القرب الخ] هذا معذالما في الشفاء من ان الحركات المتضادة هي التي تقابل أطرافها
وانما يتصور علي وجهين أحدهما ان يكون أطرافها يتقابل بالتضاد الحقيقي في ذاتها مثل السواد والبياض
والثاني ان لا يتقابل أطرافها في ذاتها وما هيأتها بل لا مر خارج وهذا يتصور من جهتين احدهما بالقياس
الي الحركة والثانية بالقياس الي أمور خارجة عن الحركة مثل ان طرفي المسافة المتصلة بين السماء والارض
هما نقطتان أو مكانان وطباع النقطتين والمكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض بل يتقابل لاسر
خارج وذلك الاسر اما غير متعلق بالنسبة الي الحركة واما متعلق بها اما الخارج عن النسبة الي الحركة
فبان يكون أحد الطرفين في غاية القرب والطرف الثاني في غاية البعد فيكون طرفا منه لزمه ان كان علوا
وآخر لزمه ان كان سفلا وأما المتعلق بالنسبة الي الحركة فتل ان يكون أحد الطرفين عرض له مبدأ
الحركة الواحدة والآخر عرض له منتهي فانه صريح في ان تضاد المساعدة والهابطة باعتبار كون ما منه

[قوله لاشك الخ] قيل عليه كان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين
فكذا تضادهما أيضاً متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في أن يكون أحد الوصفين المتأخرين علة للآخر
وجوابه أن ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهية
للمنتهي انما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدئية ثبت للمبدأ قبل الانقطاع وأما التضاد
فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما أشار اليه في تحقيق ان ليس تضاد الحركات باعتبار
الحصول في الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل عليه التأخر للمتقدم فتأمل

وجود الحركة ومتضمنان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) أى اتصاف
أحدهما بكونه مبدءاً والآخر بكونه منتهى (قد يكون دور في الحركة المستقيمة)
فإن لها مبدءاً متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك (وقد يكون ذلك الاتصاف
(بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فإن أى جزء فرضت على الجسم المتحرك
بالاستدارة كالفلك (مبدءاً للدور ومنتهى له باعتبارين) إذ الحركة عن كل جزء هي إمينا
الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدءاً ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه)
أى في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الا بما يفرض من موازاة أو فرض
أو غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شئ منها موجبا للتمايز الخارجى وليس من
شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدءاً من وجه ومنتهى
من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بغير الاسباب القاطعة
وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتحقيق المستديرة كون النقطة بالقوة اتريبة وهنا بحث
وهو أن الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدءاًها وكذا منتهىها وضعا مخصوصا كما
أن مبدءاً الحركة الكيفية ومنتهىها كيف مخصوص فاذا فرض أن جسما كان ساكنا ثم
تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت الحركة منه كان مبدءاً لها وقد فرض سكونها ثانيا
كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان ممثلا للوضع الاول أو
مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدءاً ومنتهى بالفعل كالستقيمة نعم إذ قرض أن المستديرة
أزلية أبدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدءاً ولا منتهى
بالفعل كما نبهناك عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في الستقيمة لتناهي الابعاد
وانقطاع الحركة بالرجوع والانطفاف فلا بد لها دائما من مبدءاً ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض
أن جسما تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدءاًها ومنتهىها وحداً بالذات مختلفا

(عبد الحكيم)

ومال به فيها بخاداً ومخالفاً للآخر في المبدئية والنتهى لا باعتبار أنه في غاية التبرير أو في غاية البعد فانه
لا تناقض لهذين الاعتبارين بالحركة فضلا عن أن يكون موجبا للتضاد
[قوله وهنا بحث الخ] مقصودا لتأنيلا أنه اذا فرض ابتداء المستديرة من صفة كما يفرضون الدور
بيته كان المبدء والمنتهى بمجرد الفرض لان الحركة الوضعية مبدءاًها ومنتهىها فتمت حيز ما ذكره الشارح

بالاعتبار الا ان هذه حركة اينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة (تفيه المبدأ والمتهي) أي هذان المفهومان العارضان لاذاتهما (اذا نسب أحدهما الى الآخر فثما بهما تقابل التضاد) لا السلب والایجاب والدم والمليكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنده كره (واذا نسبنا الى ماله المبدأ والمتهي وهي الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه) أي بين ماله المبدأ والمتهي (تقابل التضايف) فان المبدأ مبدأ لذی المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذی المنتهى (وليس بين المبدأ والمتهى تضایف فقد يعقل مبدأ لا متهى له وبالعكس) لجواز أن يفرض حركة لها بداية بلا نهاية أو نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضایف (فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ لحركة (ومتهى) لها أيضاً (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد (قلت هما) أعنى مفهومي المبدأ والمتهى (غير عارضين للجسم) عروضا أوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة في الاجسام (ولا يكون طرف) واحد (مبدأ ومتهى) لحركة واحدة (الا بالفرض وفي زمانين) اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحداً واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تنصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهي وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالنسبة لان التأمل في مفهومي المبدأ والمتهى وما نسبنا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه (فرع) على ما مر من أن تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ

(قوله اذا نسب أحدهما الى الآخر) بالتليس الى الحركة المستقيمة يشير اليه قوله فيما سيبي انه لا يتصور في حركة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحداً وقد مر منقولا في الشفاء انه لم يكن تضاد بين المبدأ والمتهى لاجل البدئية والتهية الخ

(قوله قد يكون جسم واحد) بان يكون مبدأ الحركة ومنتهاها في جسم واحد كذا في الشفاء [قوله قلت هما الخ] خلاصته ان الاضداد لا تجتمع في موضعها القريب والجسم لين قريباً للمبدأ والمتهى بل موضوعه الطرف كما ان الود والياض يجتمعان في جسم ولا يجتمعان في الموضوع القريب

[قوله كانا متضايفين له] ظاهر العبارة أن يقول مضايين له لان وضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل متعلقاً بغيره مع ان الغير دل مثل ذلك ووضع فاعل لنسبته الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له

والمتنهي (قالوا) الحركة (المستقيمة لاتضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك بسبب
 تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها وائمة على خط عو
 (وترقضى غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضداً للمستديرة لكانت المستقيمة الواحدة
 بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمه من متتهى المستقيمة
 الى مبدئها وذلك باطل (اذ ضد الواحد واحد) كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوس
 يفرض ضداً لذلك الخط فهناك قوس أخرى أعظم تحديداً من الاولى فتكون هذه بالعدبة
 أولى فليس شئ من تلك القوس ضداً للمستقيم فلا يكون المستقيم ضداً لشيء منها لا يقال
 طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة
 للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الوجود في الخارج ماهو

(قوله لاتضاد الحركة المستديرة) أى القوة أعنى المنحية وأما المستديرة الاسطلاحية أعنى الوضعية
 فقد عرفت انه لا مبدأ ولا متتهى بالفعل وبعد الفرض يكون المبدأ والتمتهى متحدان فلا يوصف بالتضاد أصلاً
 (قوله بسبب الخ) بان يكون مبدأ احدي الحركتين منتهى الآخر وبالعكس لتحقيق الخلاف بينهما كما
 في المساعدة والمبايلة بخلاف ما اذا كان مبدئهما ومنتهاهما متقابلين فانهما كانا متعددين بدون الخلاف
 (قوله وذلك باطل الخ) أى التضاد بينهما يمكن كونها مبدأ ومنتهى لحركات كثيرة مستديرة ومستقيمة
 مع انه لاتضاد بينهما

[قوله وايضاً كل قوس] قيله القوس الذى يفرض على محدد ذلك الاعلى لا يمكن فرض ماهو أعظم
 منها فتكون الحركة عليها ضداً للحركة على وترها والجواب انه يمكن فرض ماهو أعظم منها بان يفرض
 ذلك الاعلى أعظم مما هو عليه كما مر في مبحث الحركة لابد أن يكون احدي الجهتين في غاية البعد
 من الاخرى لان كلا منهما غاية البعد عن الآخر بناء على جواز كون قطر القوس الاعلى أعظم مما عليه
 [قوله فتكون هي من حيث طبيعتها الخ] فلا يلزم أن يكون لشيء واحد اضداد كثيرة ولا ان يكون
 ماهو أكثر تحديداً أولى بالعدبة

[قوله للاستدارة المجردة] أى المستديرة من حيث هو لما عرفت من تشارك الكل في المبدأ وانتهى

[قوله وايضاً كل قوس يفرض الخ] فيه بحث لان القوس الذى يوترها المستقيم المذكور من القطعة
 التي هي على محدد ذلك الاعلى أعظم مما يمكن أن يوجد في الخارج من القوس المذكورة فهي في غاية
 الخلاف فهي بالمضادة أولى من غيرها

[قوله لا يقال طبيعة الاستدارة الخ] هذا يرد على الوجهين والجواب انه ونشر غير مرتب لكن
 هذا الجواب يدل على ان لاتضاد الا بين الاشخاص والشهور المصرح به فيما بينهم تحققة بين الانواع
 الاخرى المدرجة تحت جنس قريب الا أن يحمل كلامهم على تحققة فيما بين افراد الانواع الاخرى

مستدير معين ولا شيء من المستديرات المهيئة أولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضداً له (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذي ذكرلني التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فإن) التضاد بين الحركات تضاد مبادئها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لأن طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر (أي لقيسي) (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضداً للمستديرة لكان لمستديرة واحدة أضداد بلا نهاية هي المستديرات الموجهة من منتهي تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل (وأما الحركة الى التوالي و) والحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (تعمل مثل فعل الأخرى ولكن في النصفين) من المسافة (على التبادل) فإن المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والمقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الآخر أعني الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدي الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسمًا بسيطًا متشابه الأجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منها سبباً

المتخالفين لبسداً للمستقيمة ومنتهاهما وكل ما هو يفرض ضداً كان ما هو أكثر تحديداً أولى به فلا يكون شيء منها أولى

[قوله ولما امتنع الخ] وجه آخر لعدم كون المستديرة من حيث طبيعتها ضداً للمستقيمة اذ لابد في الضدين من تعاقبهما على موضوع واحد وإذا لم يقع المستديرة موجوداً على موضوع المستقيمة [قوله لأن طرفي مستديرة الخ] هذا الدليل أخص من المدعى لانه لا يجري في المستديرة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهي معين والحركة الواقعة عليها بالعكس مع انه لا تضاد بينهما كما عرفت متعقلاً من الشفاء

[قوله وأما الحركة الى التوالي الخ] دفع لما يتراهى من كون هاتين الحركتين متضادتين

[قوله وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها] فإن قات الاطراف متحدة في اثنال المذكور لالتساوية قلت الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية

لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف (ولا ينبغي ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) بمعنى ان ما ذكره انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كأنما متماثلين متحدين في المبدأ والنتهي فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك أنه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معاً كأنما متخالفين بل متضادين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدئين والمنتهين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدرة من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معاً وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليهما وذكر في الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان أريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات أيضاً متضادة لا متناع الاجتماع وان أريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه أموراً موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات ~~والمقصود~~

[قوله ولا ينبغي الخ] مقصود ذلك القائل ان الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف اذ يعمل كل منهما بعمل الآخر ويحد غايتها واتما عرض الخلاف باعتبار فرض مبدئيه كليهما ومنتهايه مختلفاً للآخرى وذلك مغايرة اعتبارية لا يجب تضاد الحركتين كما مر منقولاً من الشفاء

[قوله وان كانا مفروضين] قد عرفت أن تغاير المبدأ والنتهي بالفرص لا يصحح التضاد بينهما ولا يد في تضاد الحركات من تضادها بالذات أو باعتبار عارض لازم كما في الصاعدة والهابطة

[قوله وذكر في الملخص الخ] فيه بحث لان الكلام في التضاد الحقيقي المعتبر فيه غاية الخلاف وانه انما يكون في الحركات سبب تضاد المبدأ والنتهي والتزاع في انه هل يتحقق ذلك بين الحركة المستقيمة وبين المستديرات أولاً فالتزاع معنوي

[قوله أموراً موجودة الخ] فاذا اعتبر تمام الدور فلا وجود لها بالفعل واذا اعتبر العكس فلا تضاد بينهما

[قوله للتضاد بين المبدئين والمنتهين] أى باعتبار المبدئية والمنتية وان كان ذاتهما متحدتين بالنهاية [قوله فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات] فيه بحث لازماً منه وما اليه في المستديرة المذكورة فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العارض كما في المستقيمة الا ان يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفن حينئذ يكون الدليل قاصراً عن المدعى وان جعل مثلاً سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدأ والنتهي باعتبار عارض لازم لم

التاسع : الحركة ليست كما بالذات (فانها من المقولات النسبية لا من مقولة السكم) (بل) هي كم (بالمرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة أنواع من الانقسام * الاول بحسب المسافة لانطباقهما) فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزى فتقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها * الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها) فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسرعة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد أن يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في الساعة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسم ولا شبهة في أنه (اذا تحرك) الجسم (تحركت) أجزاؤه المفروضة فيه والحركة انقائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة أيضاً انقساماً فرضياً كحلها (فاذا عرض له) أي للجسم (انفصال) خارجي (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلية الخارجية كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه في هذين الانقسامين وقد نبهناك على أن الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الاينية وأما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد وأما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك أن

(قوله انما يتصور في الحركة الاينية) بناء على ان الاين لكونه عبارة عن الحصول في المكان يستدعي المسافة بخلاف الحركة في المقولات الأخر فانها لا تختص الا وجود للقوة التي تقع فيها الحركة وأما ابداً الذي ينطبق بهذه الحركة عليه فلا

يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدأ والمنتهى في هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان جعل منشأ انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمتين أيضاً وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما قائماتاً (قوله انما يتصور في الحركة الاينية) تخصيص الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الاينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والافلو أريد بالمسافة ما فيه الحركة يجري الانقسام بحسبها في

الاقسام الاينية

أجزاء الجسم اما متصلة أو متماسة وعلى التقديرين فهي اما أن لا تفارق أمكنتها أصلاً أو تفارق أجزاء من أمكنتها هي أجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة أمكنتها بالكلية فلا تكون متحركة (للقصد المباشر) ما يوصف بالحركة اما أن تكون الحركة (خاصة) فيه بالحقيقة (أي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر (أولاً) بل تكون الحركة خاصة في شيء آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشيء (والثاني) يقال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركاً بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغايراً للاول بجميع اجزائه فيثبت يكون الراكب متحركاً بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعاً للسفينة ثم إن المتحرك بالعرض قد يكون قابلاً للحركة كالذرة المتحركة بحركة الحققة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة

(قوله اما متصلة) أي في الاجسام البسيطة أو متماسة أي في الاجسام المركبة

(قوله فهي اما ان لا تفارق أمكنتها أصلاً) أي على تقدير كونها متماسة

[قوله فلا تكون متحركة] بمعنى الخروج عن المكان بالكلية وان كانت متحركة بمعنى الخروج عن بعض أمكنتها [قوله اذ لا توجه في الراكب] ان أريد بالتوجه ميل الكل الى جهة وقصدها فهو متحقق في الراكب وان أريد به مبدأ التغير فليس يتحقق فيه والظاهر هو الثاني لان انتقال المكان بدون أن يكون مبدأ التغير في الممكن ليس بحركة .

(قوله فلا تكون متحركة) هذا يشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجواهر منهتة على حركة الجواهر الظاهرة وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من سياق كلامه

(قوله وقد لا يكون كالصور) أي كالصور النوعية كما دل عليه كلامه في حاشية التجرید حيث قال لا شك أن المروض الحقيقي للحركة الأبنية والوضعية هو الجوهر المائي للمكان المتصف بالوضع المعنى الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث فطاق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصفة بحقيقة بالمتحركة وأما الهولي والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعاً وبالعرض والمروض الحقيقي للحركة الكدية والكيفية هو الهولي التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة ايهاا فهي متصفة بهاتين الحركتين أصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض .

في الاجسام المنتقلة واما مالا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا للحركة البتة (والاول) يقال انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه (اما ان يكون مبدءا للحركة في غيره وهي الحركة القسرية او) يكون مبدءا للحركة (فيه امامع الشعور) أي شعور مبدءا للحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية أولا) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدءا هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والمهابطة) أي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية (أو) جعل الحركة الطبيعية هي (التي على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان أيضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة أي على نهج واحد واما مركبة لاعلى نهج واحد والبسيطة

[قوله في الاجسام المنتقلة] أي من مكان الى مكان أو من وضع الى وضع أو من كيف الى كيف أو من كم الى كم فان الموصوف بها بالذات هو الجسم وليس الموصوف بالذات بالحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما تحمل الصورة الجسمية أولا وبالذات كما حقق في محله [قوله اما ان يكون مبدءا للحركة في غيره] هذا على ما هو المشهور من أن مبدءا للحركة القسرية هو الفاسر وأما على التحقيق فيقال مبدءا للحركة اما ان تكون مستفادة من خارج ولا يمكن أن يقال معنى كونه مبدءا للحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما تحمل الصورة الجسمية أولا وبالذات كما حقق في محله

(قوله أو أن يكون مبدءا للحركة فيه) هذا على ما هو المشهور من أن مبدءا للحركة فيه انه مستفاد منه تلك الحركة كالانسان الساقط من العلو طبيعة لان مبدءا للحركة في الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة

(قوله اما أن يكون مبدءا للحركة في غيره الخ) فان قيل فعلى رأي من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالحرك ما جرت العادة بخلاف الحركة معه كما يفصح عنه ومنهم بعض الحركات بكونه اختياريا (قوله ومنهم من قسم الخ) بناء عن ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا تكون حركة النبض منها

[قوله على نهج واحد] لا يختلف بالاخذ والترك والسرعة والبطء بالنظر الى المبدء

اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية أولا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية أولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية أولا مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض (المقصد العادي عشر الحركة) اذا قيست الى حركة آخر فهي (اما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية) لمسافة أخرى (في زمان أقل من زمانها ويلزمها) أي الحركة السريعة (ان تقطع الاكثر) أي المسافة التي مقدارها أكثر (في) الزمان (المساوي) يعني أنه اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة أقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة أكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها المسافة أطول في زمان قصر شفاصة قاصرة (واما بطيئة وهي التي بالعكس

[قوله اذا قيست الخ] اشارة الى ان الحركة في نفسها لا تنصف بالسرعة والبطء [قوله خاصة قاصرة الخ] قيل فيه بحث لان قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة ويلزمها قطعها في زمان أقصر مسافة أكثر لان الزيادة على أصل مسافة البطيئة التي قطعها السريعة افضل سرعتها قابلة للقسمة والا لزم الجزء وقطعها في زمان أقصر والجواب انه اذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة كانت هذه السريعة التي اعتبر في مسافتها كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بالاشبه

(قوله فهي اما سريعة واما بطيئة) فان قلت ههنا قسم آخر وهي المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان هذا قسم للحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساواة صفة للمقدار أولا وبالذات (قوله خاصة قاصرة) لان السريعة التي تقطع المسافة المساوية في زمان أقصر لا يصدق عليها هذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها في زمان أقصر مسافة أكثر لان الزيادة على أصل مسافة البطيئة التي قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء وقطع بعضها في زمان أقصر فان قلت لعل الزيادة لا تنجزى خارجا قلت بعد تسليم انتهاء لزوم الجزء فحينئذ اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة في الزمان المساوي أقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الأقل في الزمان المساوي خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة للسريعة أيضاً كما لا يخفى الا ان يقال تلك المقدار من المسافة لا قطعها الا بطيئة لا يتصور أبداً متها حتى تكون هي أسرع بالنسبة اليه ففرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعاً اذا قطع في جزئين من الزمان غير متساويين خارجا مسافة فالبطيء يقطع في ذلك الزمان مسافة أقصر فليفرض انها نصف مسافة السريعة فالزمان القصير ههنا هو الجزء الواحد فقط والسريع يقطع فيه مسافة مساوية فقط وأنت خبير بان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلائم أصول الفلاسفة كما مررت اليه الاشارة من الشارح في بحث الخلاء

فتم طمع المساوي من المسافة (في) الزمان (الاكثر أو) تقطع (الأقل) من المسافة (في) الزمان (المساوي) وربما قطعت مسافة أقل في زمان إلا كثر لركبته غير شامل لها (وليس البطء) أي ليس كل بطء (لتخلل السكّنات) بين الحركات (والألم يحس بحركة الفرس) وان فرضت سرية جداً (واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل السكّنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكّنات المتخللة) في القلة والكثرة (فاذا عدا فرس أشد عدو) كما اذا قدر أنه عدا من أول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخاً (كان حركته) هذه (أبطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة) لأنها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به (ويكون) حينئذ (زيادة سكّنه) أي سكّنات الفرس (على حركته) كزيادة حركة المحدد على حركته) لان عدد سكّنه يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وانه) أي زيادة حركة المحدد على حركته (ألف ألف مرة) فتكون زيادة سكّنه على حركته أيضاً ألف ألف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكّنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الفاصلة لتلك القليلة فوجب أن لا يحس بهذه الحركة أصلاً وهو باطل قطعاً لانا نحس بحركته ولا نحس بشيء من سكّنه (واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبني على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطء وهي ستة (كما سيستتبع النوبة اليه) أي إلى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعني كون البطء منحصراً في تحلل السكّنات فيجوز أن يستدل بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صلحاً وبطلاناً منها) أي من تلك الدلائل الستة (انا اذا غررنا خشبة في الارض فاذا كانت الشمس في أقيها الشرق وقع الظل في الجانب الغربي) طويلاً (ولا يزال يتناقض)

(قوله بنسبة غير قليلة) أي بنسبة لا يمكن توصيفه بالقلة لانه فرع احاطة الوهم بتلك النسبة

(قوله لانا نحس بحركته ولا نحس بشيء من سكّنه) وقد يجاب بان السكون عندنا عدمي فلا نحس به والحركة وجردية فلذا نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق أن السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمي زيد واقطعته وليس أبعد منه أن يدرك حينئذ كون الفرس التي يبدو أشد عدواً في الزمان المتطاوّل في مكان واحد

(قوله مبنى على بحث الجزء) فن أثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه قال ببطلانه

الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) أي اذا ارتفع (الشمس) مقداراً (ان وقف الظل) ولم ينقص أصلاً (جاز) ذلك (في الثاني والثالث فيجوز) حينئذ (أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ يمكن أن يكون هذان الجزآن متساويين في المقدار ولا أن يكون جزء الظل أكبر بل يجب أن يكون أصغر وحينئذ (كان باطلاً كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانقصاص (أقل) من الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل أبداً بلا تخلل سكون (ثبت ان السرعة والبطء بلا تخلل سكناات ويمكن) المضايقة في قولهم لو جاز ان تحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز في الكل وإذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك (أي اتمام الدورة منع بقاء الظل على حاله) (جائز عندنا) لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداءً وبلا وجوب ولا إيجاب (والعادة هي القاضية بدمها) أي عدم هذه الحالة أعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهي) أي حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل أصلاً الا ان

(قوله اذا ارتفع الخ) اشارة الى أن كلاً غير واقع في موقعه لانه لا يترتب الجزاء عليه والجواب بخلاف كلمة اذا

(قوله لان جميع الموجودات الخ) فيه أخذ ما لا يعني وهو بلا وجوب ولا إيجاب وترك ما يعني وهو قيد ابتداء من غير توقف على شيء فان جواز الانفكاك بين الحركتين مبنى عليه (قوله والعادة هي القاضية الخ) بيان للشأ توهم الاستحالة بأنه نأني من جريان العادة بدون حركتين مع الاخرى وباقي كلام المتن والشرح اعاده لما سبق لاحاجة اليه في اتمام الجواب الا انه تركه لتألف النفس به وبزول عنه الاستبعاد الوهمي الثاني من جريان العادة

(قوله أي اذا ارتفع) فسر -ور الكلية أعني كلما بداء الاممال وهي اذا لا يستدرك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث اذ لو أتى على ظاهره لدخل الوقوف في الثاني والثالث في النرض المذكور (قوله وان تحرك الظل الخ) نسبة الحركة والسكون الى الظل بجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق (قوله ويمكن المضايقة الخ) أي المضايقة في بطلان التالى لاني الملازمة كما توهمه العبارة فالمراد المضايقة في الدليل الشرطي بتمامه

عادة تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بتحال بل هو معدوم بقضاء المادة (ومنه) أي ونما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من أول المسافة إلى آخرها فكذا الحركة) يعني أنهم استدلوا على بطلان تحال السكنات في الحركة بأن علة حركة الحجر مثلاً قسرية كانت أو طبيعية مستمرة الوجود من أول المسافة إلى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب أن تستمر تلك الحركة من غير أن يتخللها توقف وسكون في بعض الأحياء مع كونها إبطاً من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطلان بتخلل السكنات والجواب أن تلك الحركة عندنا مستندة إلى الفاعل المختار لا إلى القاسر أو الطبيعة فجاز أن يحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون (تنبيه) الاختلاف بالسرعة والبطلان ليس اختلافاً بالنوع فإن الحركة الواحدة سرية بالنسبة إلى حركة وبطئية بالنسبة (إلى أخرى) مع أن ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولأنهما) أي السرعة والبطلان (قابلان للاشتداد والتنقص) فإن المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطلان فلا يكونان فصلين للحركات لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص (المقصد الثاني عشر) قال الحكماء علة البطلان إما في (الحركات) الطبيعية فممانعة المخروق (الذي في المسافة) فكما كان قوامه اغلاظ كان أشد ممانعة) للطبيعة وأقوى في انقضاء بطلان الحركة (كالماء مع الهواء) فنزول الحجر إلى الأرض في الماء إبطاً من نزوله إليها في الهواء (وإما في) الحركات (القسرية والارادية فممانعة الطبيعة) إما وحدها (و) ذلك أنه (كلما كان الجسم أكبر) مقداراً (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (أكبر) وأعظم (كان) ذلك الجسم بطيئته (أشد ممانعة) للقاسر والحرك بالارادة وأقوى في انقضاء البطلان (وإن اتحد المخروق)

(حسن جاي)

(قوله لان النصول لا تقبل الاشتداد والتنقص) بناء على المشهور من أن الذائق لا يكون مشككاً لو أن لم يبق عليه البرهان كما مر من الإشارة إليه في بحث الوجود (قوله فممانعة الطبيعة) وقد يكون السبب في البطلان نفس الارادة كإني رمى الحجر ونجربك اليد برفق ولهذا قد يحرك المحرك بالارادة جهما في الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطلان فان علة البطلان ههنا لا تعلم مما ذكره المصنف والشارح فعليه ما ذكرناه وهو الارادة

والتاسر والمحرك الارادي ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير أبطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد (أو) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بإرادته (وربما عاوق أحدهما أكثر والآخر أقل فتعادلا) يعني أن معاوقة طبيعة الجسم الأكبر أكثر من معاوقة طبيعة الأصغر فإذا فرض أن معاوقة مخروق الأصغر أكثر من معاوقة مخروق الأكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتبادل الجسمين في المعاوقة المركبة وتساويها في الحركة. بل أن يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الأكبر (المقصد الثالث عشر) ذهب بعض الحكماء (كأرسطو وأتباعه) والجباي من المعتزلة إلى أن بين حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة

(قوله كالسهم المرمى الخ) مثل ممانعة المخروق فقط وليس مثالا لممانعة الطبيعة والمخروق معا كما وهم واعترض بأن ليس فيه ممانعة الطبيعة لاتحاد التحرك والحرك في اثنين فان مثل الممانعتين يحصل من جمع المثاليين (قوله بين كل حركتين مستقيمتين) أي الاثنين سواء كانتا على الخط المستقيم أو المنحني والتخمين بالاثنتين بناء على أن اتفاق الجباي إنما هو فيها كما يدل عليه دليله وأما عند الحكماء فالحكم عام كما سبق إليه الدليل في الشفاء وهل يتصل الحركتان اللتان تعرض لكل واحد منهما شيء عنه وإليه الحركة فيكون لاحداهما غاية وللآخرى مبدأ كنقطة هي طرف مسافة وكيفية هي نهاية حركة ومقدار وغير ذلك فان قوما جوزوا هذا لا يقال قوما لم يجوزوا

(قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بإرادته) في هذين المثالين نظر لان انتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمى فيهما فعلة البطء فيهما حينئذ ليست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعته وحده والمثال الصحيح سهم أكبر رمي في الماء وأصغر رمي في الهواء فان الاول أبطأ من الثاني وعلته بطء الطبيعة مع ممانعة المخروق فان قلت مراد الشارح ان في حركة السهم المرمى تارة في الماء لاعلى صوب المركز أبطأ بالقياس إلى المرمى في الخلاء على سوية وكذا القياس في المرمى في الهواء وعلته هذا البطء ممانعة المخروق والطبيعة وأما في المرمى في الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده أن علة أبعثية المرمى في الماء بالقياس إلى المرمى في الهواء ممانعة الأمرين حتى يرد ما ذكرتم قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه اكلام الحكماء ففرض الرمي في الخلاء باطل وأيضاً ياتو فرض رمية بقوة واحدة

(قوله إلى ان بين كل حركتين مستقيمتين سكوناً) قد اشير في أوائل المقصد الثالث من هذا الفصل إلى ان هذا الحكم عندهم لا يختص بالحركات الاينية كما يشعر وصف الحركة ههنا بالمستقيمة بل بعدم غيرها وهذا أبطل المنصف وقوع الحركة في مقولة أن يتفعل كما مر هناك

سكوناً) فالجبر اذا صعد قسراً ثم رجع فلا بد أن يسكن فيما بينهما (و) محصول ما ذكره
(أن كل حركة مستقيمة تنهى) البتة (الى سكون) وذلك (لأنها لا تذهب) على الاستقامة
(الى غير النهاية) فإن الابعاد متناهية فاما أن تنقطع وهو ظاهر أو ترجع على سمتها أو
تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتكون
الاولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كالأطالون من الحكماء وأكثر المتكلمين من المعتزلة
(وأما المثبتون فلكل من الفريقين في إثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني)
اذ لو كان زمانياً ففي النصف الأول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو
زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وإن لم يحصل كان حاصلاً في النصف الثاني
ويعود المحذور والظاهر أن يقال الحد الذي هو منتهي المسافة الممتدة لا يكون منقسماً في
ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حداً فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانياً لكان ذلك الحد
منقسماً لتعلق الوصول به شيئاً فشيئاً ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه
العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجودة يجب وجودها حال وجود المملول وهذا
هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) أي هو أيضاً موجود في ذلك الآن مع حدوثه
في آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهى أيضاً (آني) كالوصول

[قوله و محصول ما ذكره الخ] لا يخفى أن هذه الكلية يحصل من ثبوت هذه المسئلة مع ضم مسئلة
تناهي الابعاد من التأويل بان يقال ان المقصود مما ذكره ثبوت هذه الكلية بضم تناهي الابعاد ليتوصل
بتلك الكلية الى أن الابعاد والحركة الحافظة للزمان ليست آنية
[قوله والظاهر أن يقال الخ] لان السابق يرد عليه أن الوصول اذا فرض زمانياً يكون حاصلاً في
مجموع النصفين لاني كل واحد منهما فالترديد لا معنى له فلا بد من التعرض بعد انقضاء الحد الذي اليه
الوصول حتى لا يكون الوصول في مجموع النصفين وبعد التعرض لذلك لا حاجة الى التردد المذكور

[قوله وأكثر المتكلمين من المعتزلة] سياق كلامه يدل على ان أهل السنة أيضاً من المانعين وكان
منهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم لالان لهم دليلاً على النفي بخلاف المعتزلة فان لهم دليلاً على ذلك
كإثباتي ولهذا قيد ههنا أكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة
[قوله والظاهر أن يقال الخ] وأما ما ذكره أولاً فيرد عليه انك ان أردت الوصول التام اخترنا الثاني
ومتعنا أن الوصول في الزمان الثاني بل في مجموعه وان أردت الوصول الناقص أو أعم اخترنا الاول ومتعنا
ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه

(فكذلك الميل الموجب له آتى) أى حادث في آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآتات) وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ تركيب الحركة من أجزاء لا تتجزى فيلزم تركيب المسافة أيضاً منها (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) أي زمان سكون (والجواب أن الوصول في آن هو طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع في آن هو طرف حركة)

[قوله والرجوع النخ] لانه عبارة عن رفع الوصول ورفع الالين وفيه ما فيه
[قوله فيلزم تركيب المسافة] وتفصيله في حواشي الشارح على شرح حكمة الالمين
[قوله فهو سكون] وعلة السكون ايكونه عديمياً يكفيه انتهاء علة الحركة اذ علة امتناع تتالي الآتين وما قيل ان علة الميل التسري فانه كما أفاد قوة التحريك الى حد معين أفاد قوة التمكن وفيه بحث لان الميل الذى هو المدافعة أو مبدأ كيف يكون علة للسكون

[قوم لزم تتالي الآتات] أجاب عنه الكاتب بما حاصله ان لزوم تتالي الآتات في الخارج ممنوع وانما يلزم فيه ان لو كان الآن موجوداً في الخارج وهو ممنوع ولزومه في الذهن مسلم لكن استحالة ممنوعة اما المستحيل تتالي الآتات في الخارج وردده الشارح بانه اذا تتالي آتات في الذهن فلفرض ان جسماً قد قد تحرك فيها على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى جزئين لا يتقسمان أصلاً وكذا انقسام المسافة اليهما فاما أن يكون الجزآن في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكما ان تركيب الامر المنقسم من الاجزاء الممتعة الانقسام في الخارج ممنوع فكذا تركيبه منها في الذهن لا يقال اذا لم يكن الآن موجوداً في الخارج لا يكون مجموع الآتين موجوداً فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالي الآتين يكون ذلك المجموع زماناً والزمان سواء كان موجوداً أو موهوماً يجوز وقوع الحركة فيه قطعاً

(قوله فيلزم تركيب المسافة أيضاً منها) وأما اذا تحقق الآن ولم يتال فلا يلزم هذا المحذور لان الآن طرف للزمان وهو معرض قائم به غير حال فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة هو المحل فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفاً عن النقط يستلزمه (قوله فهو سكون) قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة الى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لا يلائمها لانه في الحيز القريب بل الميل التسري كما أفاد قوة التحريك الى الخلد المعلن كذلك أفاد قوة التمكن في ذلك الخلد ثم الطبيعة بشرط السكون في ذلك الخلد تحدث بمد ذلك ميلاً ومدافعة الى جهة ليلف لا يخذل الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخارى الاشبه ان هذا السكون فسرى والقاسر امتناع تتالي الآتات اذ الضرورات الطبيعية مثل ضرورة الخلاء وغيرها كثيراً ما تقتضى أموراً استبعدها العقل

منصرفه عنه (فلم لا يجوز أن يكون) آن واحد (جداً مشتركاً بينهما) أى بين الحركتين بل بين زمانيهما فإن أطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركاً بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم) ذلك الجزء (فأنتم لا تقولون به) حتى يمتنع اشتراكه بين زمانى الحركتين (قولكم أن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم) بينهما تغاير (لكن) لا بالذات بل (باعتبار كونه منتهى زمان الحركة الموصلة ومبدأ زمان حركة الرجوع) واعلم أن الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي أن المتحرك إلى المنتهى إنما يصل إليه في آن وإذا تحرك عنه بعد كونه واصلًا إليه فلا محالة يصير مفارقاً ومبايناً له في آن أيضاً ولا يمكن اتحاد الإثنين والا كان واصلًا إلى المنتهى ومبايناً له معاً فوجب تغايرهما بالذات واستحال تثاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لآلى ذلك الحد ولا عنه وأبطالها ابن سينا بان المغارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آبان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وأن يصدق فيه على المتحرك أنه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو يمينه آن الوصول بان يكون حدًا مشتركاً بين زمان الحركتين فان طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة أصلاً وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك أنه راجع مباين نختار أنه مغاير لآن الوصول وان بين الإثنين زماناً لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع

[قوله وأبطالها الخ] ونقص بان هذه الحجة بعينها جارية في الحدود المقروضة في المسافة التى تقطعها حركة واحدة حركة الرجوع أو سببها

هـ (قوله يكون بينه وبين الخ) بناء على أن الحركة ليس له أول حدوث اذ لا يوجد الا في زمان والا بعد زمان اذ هي متعضية لابن لم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضى قدما وتأخراً زمانياً

(قوله وأبطالها ابن سينا الخ) قيل ويرد عليه أيضاً أنه يلزم على هذا تخلل السكتات في كل حركة مستقيمة سبباً اذا كانت على أجسام متحركة بل يلزم تخلل السكتات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التى في المسافة والزوال عنها مع أنه لا يكون في الفلكيات

ثم انه أقام الحجة علي وجوب تخیل الیكون بان اعتبر المیل الموصل والمیل الموجب لحركة المفارقة وحکم بان اجتماعهما فی آن واحد محال اذ يستحيل أن یجتمع فی جسم الایصال الی حد والتتجیه عنه فوجب أن یکون کل منهما فی آن متاخر لأن الآخر بينهما زمان سکون كما مر والمصنف قرر الحجة التي أوردها ابن سینا وأجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب أن یجاب بمنع استحالة اجتماع المیلین أو تجویز تنالی الآتی أو بمنع بقاء المیل الموصل فانه علة معدة لاوصول كالحركة فلا یجب بقاؤه مع المملول مثلها أو بمنع حدوث المیل فی آن بل هو زمانی كالحركة (وقال الجبائی لاشك ان الاعتماد المجتلب فی الحجر یطلب) الاعتماد (اللازم) اذ الحادث أقوى من الباقی (فیصعد) الاعتماد المجتلب فی الحجر ویضصف

(قوله فوجب أن یکون کل منهما فی آن) فی بحث لان الموجب لحركة المفارقة لا یمكن أن یکون آنیاً ولا لزم وقوع الحركة فی الآن وان أراد بإیحایه لما انها تحصل بعده فلا تختلف فلا نسلم أن اجتماعه مع المیل الموصل یستلزم احتمالات للإیصال والتتجیه فی زمان هو طرفه فهذا الدلیل غیر تام كالحجة المشهورة وأخذ المیل فی الاستدلال قیماً یفید لدفع الشبهة مالم یثبت آنیة المیل وامتناع اجتماع المیلین فی آن واحد والتحقیق أن العلة انوسولة الی الحد وليس میل موجوده حال الإیصال فان كان یوجد موسلاً زماناً فقد صح السکون وان كان لا یوجد الا آنماً فاذا تحرك فلا بد للحركة الثانية من علة موجودة وهو المیل اذ لا یکنی انتفاء المیل الاول وهو ظاهر فذلك المیل الثاني یوجد فی آن اذله أول حدوثه وهیولی ذلك الاول موجوده اذلیس وجوداً متعلقاً بالزمان كالحركة حتی لا یكون له أول حدوث والآن الذي فیہ آخر وجود المیل الاول لیس غین الاول الذي فیہ أول وجود المیل الثاني لان الثنی لا یكون فی طبیعة ما یوجب الحصول وما یوجب اللاحصول معاً فیکون طباعه تقتضي أن تكون فی اقتضاء فیہ بالفعل وأن لا یكون اقتضاء بالفعل فاذن آن آخر المیل الاول غیر أول المیل الثاني فَمَا سکون هذا خلاصة ما فی الثناء تعدیه من النظرية ولا یخفی انه لاحاجة فی هذا البیان الی اثبات آنیة الوصول وهو المیل بمعنى انه لا توجد الا فی آن وان اجتماع المیلین محال وان المعنی المراد أعنی العلة الموجودة لا یمكن أن تكون معداً وانه لا یمكن أن یکون زمانياً بمعنى أن یکون وجوده متعلقاً بالزمان وان كان زمانياً بمعنی أن یوجد فی الآن فاندفع جمیع الاجوبة فنخذ ما أعطینا وكن من الشاکرین

(قوله ثم انه قام الحجة الخ) وقد یجاب عنها بان المیل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الی حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بشرطین فلیس هناك میلان متغیران وأنت خبیر بان هذا الجواب لا یجودی كثير نفع لتوجه الاستدلال حیث یثد بالنظر الی آتی حدوث الشرطین ثم یرد منع آنیة حدوث الشرط كما یرد منع آنیة حدوث المیل فتأمل

(قوله فالصواب أن یجاب بمنع استحالة اجتماع المیلین) بل هو واقع كما فی الحجر الرمی الی فوق فان فیہ میلان طبیعياً الی تحت ومیلاً قسریاً الی فوق وأیضاً الدلیل المذكور علی تقدیر تمامه لا یخفی فی حركة السکم والسکف فان الحركة الی فیهما غنی عن ذلك المیل کذا ذکره الابرهي فی شرحه

بمعكات الهواء الخروق (متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المحتلب فينزل) الحجر (و
شك ان غلبته) على المحتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا يتغلب) المغلوب (من المغلوبية الى
الغالبية دفعة) من غير تحال تعادل (وعند التعادل يجب السكون واللازم التراجع بالمرجع
اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم أو بالاعتماد المحتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون
تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائي ليس قائل بالتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فها
لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادر
عن الحيوانات (واما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمتين فكل من الدريقتين أيضا
في انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض أنه (صح
الخرولة وهبط الجبل وتلاقيا) في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك أنه تنزل
الخرولة راجمة وحينئذ (وجب وقوف الخرولة) لتوسط السكون بين حركتيهما الصاعدة
والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل) بين الاجسام (واللام
ضروري البطلان) اذ كل عاقل يعلم أن الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخرولة (وقد يجا

(قوله وعند التعادل يجب السكون) وهو كونان في مكان أول لان اعتماد المحتلب - ل غلبته أحد
له كونا في مكان حتمي فيه تعادل الاعتمادين فحتم في ذلك المكان كون ثان لعدم الترجيح بلا مرجح
فما قيل لو سلم التعادل فهو حاصل في آن الرسول فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشئ
(قوله فلا شك انه ينزل الحجر الخ) يمكن أن يقل ان الخرولة بعد الملاقاة ترجع بحركة عسدية
فانها ملازمة للجبل ينزل بالحجر بمتعة قبلي الملبى والسكون انما يجب بين حركتين ذاتين كما يريد
اليه الدليل

(قوله لامتناع التداخل) فيه انه يجوز تعدد الخرولة في الجبل من غير التداخل بتكاتف الجبل
بخلافه فلا يلزم سكون الجبل بسبب حركة الجزء الذي تلاقيه الجزئية الى الصعود ففيه ان تكاتف
الجسم وتداخله لا يقتضي حركة أجزائه

(قوله والجواب عنه ان الجبائي الخ) وقد يجاب عنه أيضا بأنه لو سلم لزوم التعادل لم يكن في آن
الرسول لاني زمان بين آتي الوقول والرجوع اليه فيكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المبدئي
(قوله لامتناع التداخل) فان قلت لو سلم عدم جواز تكاتف أجزاء الجبل فلم لا يجوز التنازع مع
ازدياد حجمه وانما المتنع هو التنازع بلا ازدياد حجمه قلت ذلك الجزء من الجبل الذي يدفع بالخرولة
في حيز سواء فرض التكاثر وازدياد حجم الجبل تحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة في زمان
حركة السك فبين حركتيه زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخرولة فيلزم سكونا بل

بأن الخردلة لا تصادم الجبل) ولا تماسه في الصورة المفروضة (بل ترجع بربحه) فإذا وصل إليها ربحه وقتت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذي ذكرتموه من ثلاثهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذي هو وقوف الجبل (وقالت المنزلة لا سكون) بين الحركتين (اذ لا يوجب الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة النازلة) لا السكون (ولا) يوجب الاعتماد (المجتب فانه يقتضى) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أصله) فيقول (لا نسلم أنه لا يولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد للزمام وتوجب (السكون بشرط تماثل الاعتمادين وقد مر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد)

المرصد الخامس في الاضافة

جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان أحوال الابن على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفي في سائر النسب بما

(قوله بل ترجع بربحه الخ) وما قيل انه مكابرة لانه اذا رمى سهم الى الجبل الساقط فانه بلاقيه بلا شبهة فقول بمجرد التخييل لا دليل على وقوعه

(قوله المرصد الرابع الخ) تعريض للمصنف بسوء الترتيب فان اللائق ادراج الاضافة في المرصد الرابع أو جعله متممًا لمباحث الابن والامر بين لانه لا يجوز ان يكون المرادها ليكثر مباحثها ولذا لم يتعرض لسوء الترتيب جري بالقياس الى نسبة أخرى والمراد بالغير الغير المنصوص كما مر في تعريفهما

في هذا الزمان قطعاً فان قلت لاجزاء بالفعل قلت ذات الجزء محقق وانما المفروض الجزئية وأيضاً قلنا ان تعرض الجبل من مركب له أجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد وثقلها فيه بقرب من وقوف الجبل في الاستحالة

(قوله بل ترجع بربحه) فان قلت قد يشاهد ان الملاقاة كانت حالة المصود دون الرجوع كما في السهم الماعد بل في حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعاً ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا وسلم فوق وقوف الجبل مستبعد لا مستحيل

(قوله جعل المرصد الرابع الخ) فيه إيماء الى ان ترتيب المصنف ليس بمستحسن فان الاصوب كما نقل عنه رحمه الله أن يجعل المرصد الرابع فصولين الاول في مباحث الابن لانه في الفريقين على تحقيقه والثاني في الاضافة

مضى في صدور الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وهو مقاصد) خمسة ^{هو} الاول
الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك) أي ليس حقيقة لها سوى أنها
نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة
كما مر (وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة
لهذا العارض اضافة) أيضا (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذا ان يسميان
مضافا مشهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض
وحده والمجموع المركب منهما ^{هو} فليبين قولهم المضاف ما يتعلق ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به أنه
يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللازم البينة كذلك) أي هي بحيث يلزم تعقل ملزوماتها قيد خلى جميع
الماهيات البينة اللازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقة تعقل الغير فلا يتم تعقله

(قوله العارض وحده) أي من غير اعتبار المعروض شطراً وكذا الثاني والقريبة مقابلتها للمجموع
المركب منهما

[قوله أي هي بحيث الخ] فعبارة المتن اما على حذف المضاف أي ملزوما لاوازم البينة مثل الغير في لزوم
تعلقها لتعلق الملزومات

(قوله من حقيقته تعقل الغير) فيه انه ان أراد انه بعض حقيقته ففعل الغير على ان من تبعية يلزم
توقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر وتقدمه عليه وان أراد انه ناشئ من تعقل

[قوله ولا حقيقة لها الخ] أي ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الا ما ذكر والا
فلتفسر الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا

[قوله وقد يقال لذات الاب للمفروضة الخ] قال الشارح في حواشي حكمه العين الظاهر ان اطلاقه
على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروض والفرق بينه وبين
المشهور في الآخر ان العارض هنا مأخوذ بطريق العروض ولا الجزئية وهناك بالعكس فان قلت الاب
هو الذات المنصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والالم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهور هو
مفهوم الاب لا ما يصدق عليه وتقام محقيقته في تلك الحواشي

(قوله وهذا ان يسميان مضافا مشهوريا) قال في شرح المقاصد ما وقع في المواقف من أن نفس المعروض أيضاً
يسمى مضافا مشهوريا بخلاف المشهور ثم قد يطابق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضالة على ما هو قانون اللامنة
(قوله أي هي بحيث يلزم الخ) مقتضى السياق أن يقال فان الملزومات البينة اللازم كذلك فأشار
الشارح الى التوجيه بما ذكره لا بهري من أن لفظة ذلك اشارة الى تعقل الغير لا الى المجموع وذلك أن
تعمل عبارة المضاف على حذف المضاف أي ملزومات اللازم

الابتعاد الغير) أي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته إلا بتعقل أمر خارج عنها
 وإذا يد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يبقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقي
 والقسم الثاني من المشهورى أعني المركب) وأما القسم الاول منه أعني المبروض وحده
 فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة (فلما أردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا مالا مفهوم
 له الا معقولا بالقياس الى الغير) على الوجه الذي تحققتة فان المركب مشتمل على شئ آخر
 كالإنسان مثلاً (المقصد الثاني) للمضاف خواص) أي خاصتان (الاولى التكافؤ في
 الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلاً وجد أحدهما في الذهن أو في الخارج وجد
 الآخر فيه وكلاً عدم) أحدهما في أحدهما (عدم) الآخر فيه (فان قيل فما قولك في المتقدم
 والمتأخر) بحسب الزمان فانهما متضايقان مع أن المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي
 به كان متقدماً مع التأخر الزماني وكذا التأخر لا وجود له مع وجود المتقدم (قلنا لا وجود
 للحقيقي منهما الا في الذهن) فان التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس

حقيقة الغير يرد عليه ان لوازم الماهية لذلك وكذا في قوله لا يتم تعقله الا بتعقل حمل الباء على السببية
 يارزم التقدم وان حمل على الملازمة والملازمة بالنسبة الى لوازمها البينة بالمباراة غير وافية ببيان المراد
 والجواب ان المراد من صحة تعقل الغير معه لكون ذلك بازائه وان الباقي قوله الا بتعقل الغير بمعنى مع
 وتفسيره ما في المباحث الشرقية موافقاً لاشغاه ان معنى كون الماهية مقولة بالقياس الى غيرها هو ان
 يكون الماهية بخوج تعلقها الى تعقل شئ خارج عنها وكيف كان فان الملازمة اذا تصورات تصور معها
 ان ماهية الملازمة غير مقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي هي الموضوعات أو
 الملازمة مستقلة بنفسها ومتقدمة بذواتها على اللوازم وامتناع كون المضامين كذلك بل ان يكون المعقول
 المحتاج الى تعقل غيره لا يتقرر في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه
 [قوله أي هو في حد نفسه الخ] بخلاف القسم الاول من المضاف المشهورى فانه ليس في حد نفسه
 كذلك بل باعتبار عارضه

[قوله واذا قيد ذلك الغير الخ] وانما لم يقيد المصنف بذلك لان مقصوده بيان معنى كونه معقولا
 بالقياس الى الغير
 [قوله على الوجه الذي تحققتة] وهو ان يكون تعقل الغير معه من غير توقف عليه

[قوله واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة] وانما لم يقيد المصنف عنها اعتماداً على ما مر في المرصد الاول
 من هذا الموقف
 (قوله فليس لنا غرض يتعلق به) لعدم لزوم كونه من الاغراض لا كلا ولا بعضاً فلا ضير في عدم
 صدق التعريف عليه بناء على ان ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه ذلك

ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما أيضاً اعتباراً
فلا وجود للمضافين ههنا في الخارج بل في الذهن (وهما معاً فيه) فالتكافؤ بين الحقيقيين
وكذا بين المشهورين المتبرين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا أخذنا واحدهما (فقد
ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن) والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض
وحده كما نهناك عليه * الخاصة (الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويبر عنه) أي عن
التكافؤ في النسبة (بالانعكاس) ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو أن يحكم
بإضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافاً اليه) يعني أنه اذا أخذ ذات
كل واحد من المضافين من حيث أنه مضاف لصاحبه ونسب أحدهما الى الآخر وجب
أن تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه أيضاً (فكما أن الاب أبو الابن فالابن ابن
الاب وانما اعتبرنا الحيثية) وقتنا من حيث كان مضافاً اليه (لانه) اذا لم يراع هذه الحيثية
(لم يجب الانعكاس فالتكافؤ اذا قلت هذا أب لانسان لم يلزم أن هذا انسان لأب) والحاصل
أن هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهورى أعني المعروض المأخوذ من حيث أنه معروض
لما رضى كالأب والابن والعالم والمعلوم والماشوق والمعشوق حتى اذا نسب أحد المشهورين
الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور
الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة أبوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له

(قوله من حيث كان النسخ) أي من حيث كان كل واحد منهما مضافاً الى صاحبه فلا وجه لابرار الضمير
[قوله اشارة الى ذلك] لان قيد الحيثية يشعر بان فيه حيثية أخرى سوى كونه مضافاً الى صاحبه
وذلك المضاف المشهورى ذات الموصوف بخلاف الحقيقي فانه لا ماهية له سوى الاضافة لانه النسبة المتكررة

(قوله وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نهناك عليه) هذا يشعر بان مراده بالمعروض
المضاف المشهورى بلعني الآخر وهو مقتضى السوق أيضاً لكن قد عرفت انه ذات المعروض من حيث
انه معروض لعدم الانعكاس في التعقل ههنا أيضاً ظاهر بل في الخارج أيضاً اذا كان عماله وجود فيه اللهم
الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هي والتأنيبه على ما ذكره فيما سبق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق
بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاولى فتأمل
(قوله وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك) أي الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان في قيد الحيثية
اشارة الى أن في كل من المضافين الذين حكم بوجوب انعكاس النسبة بينهم ما جهة حيثية للاضافة والا لئلا
هذا القيد وهذا انما يظهر في المضاف المشهورى فان فيه ذات المضاف وحيثية الاضافة وأما المضاف الحقيقي
فلا شئ فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص

قلب فندكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له) أي للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لأحد المتضايقين مأخوذاً مع اضافته وليس للمضاف الآخر أعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناخ الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) أي المضاف (من الطرف الآخر بانفط دال على النسبة كذى الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن تجمع أوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فأى وصف وجدته بحيث اذا وضعته عرفت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة كذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذاً مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظاً مفرداً أو مركباً ونسبت أحدهما الى الآخر انكست تلك النسبة قطعا (المقصد الثالث) الاضافة لا تستقل بوجودها (أي ليس لها وجود منفرد ليتصور تمييزها بنفسها بل وجودها أن يكون أمراً لاحتمال الأشياء فيكون تحمها) وتخصصها (تبعاً لتحصل لحوقها للغير) وتخصصه (وبفهم ذلك) أي تحمها تبعاً

(قوله أي ليس لها وجود منفرد الخ) ليس المراد ما يتوهم من ظاهره انه ليس له وجود في الخارج منفرد عن الموضوع لان الاعراض كلها كذلك ولان الوجود الخارجي لا يدخل له في تحصيل الماهية بل المراد انه ليس له حصول في نفسه ويعقل ماهيته مع قطع النظر عن الموضوع وان كان وجوده الخارجي هو وجوده في الموضوع بل حصول ماهية الاضافة ان يكون أمراً لاحقاً للموضوع يعني الاحقاق للموضوع مقوم لماهيته لكونه عبارة عن نفس النسبة بخلاف المقولات الأخر فانها عبارة عن الهيئة المسببة للنسبة على أمر ولو كانت تلك المقولات عبارة عن النسبة أيضاً كانت تلك الاضافة في التحصيل والنسبة في الهيات الشفاء في فصل المضاف ان المضاف أمر لا يعقل بذاته انما يعقل دائماً بشئ الى شئ .

(قوله ليتصور تمييزها) أي تحمها نوعاً أو صنفاً أو شخصاً

(قوله لتحصل لحوقها) لا لتحصل ما حوقها لثمرة عن الاضافة في الوجود وان كان تحصيل الاحق

تحصيل الملاحق

(قوله بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه) مثلاً اذا رفعت من الابن كونه حيواناً أو انساناً أو ماشية من الاوصاف وأثبت كونه ابناً بقيت اضافة الاب وان رفعت عنه كونه ابناً وأثبت له سائر أوصافه لم يبق الاضافة فعلمنا أن الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هي بين الابن والابن واعلم ان الانعكاس قد لا يقتصر الى اعتبار حرف النسبة كالمعلم والصغير وقد يفتقر اما على تساوى الحرف في الجانبين كقولنا ان عبد غلام مولى والمولى مولى لعبد أو على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

للحقوق (نارة بأن يؤخذ الملحق والاضافة مما) فتعين الاضافة على حسب تعيين الملحق
والملحق (وليس ذلك) المتأخذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو أمر
مركب من المقولة ومن معروضها (ونارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها للحقوق الخاص كشيء
واحد مقيد) عارض ذلك الملحق (وهذا تنوع الاضافة وتحصيلها فالمشابهة وهو الاتحاد
والموافقة (في الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من
حيث أنه في الكيف كان نوعا من الاضافة) المطلقة متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا
الحال في المساواة والمماثلة (ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر
محصلة) أيضا على حسب تحصيل الطرف الاول شخصيا كان أو نوعيا (ويلزمه) بسبب
استلزام تقيض اللازم تقيض الملزوم (انها اذا كانت في طرف مطلقة) أي غير محصلة (في)
الطرف (الآخر مطلقة) أيضا (فالنصف) المطلق (في مقابلة النصف) المطلق (وهذا
النصف في مقابلة هذا النصف) فظهر ان أي المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف
الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالنصفية والضعفية (واما اذا
حصلنا موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا
الرأس لا يوجب تعيين من له رأس) يعني ان الرأسية اضافة عارضة لمعضو مخصوص بالقياس
الى ذي الرأس فاذا حصلنا ذلك المعضو من حيث أنه جوهر معين حتى صار هذا الرأس
لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس ثم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية
حتى يصير هذه الرأسية وجب ان تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس
متعيينين حينئذ (المقصد الرابع) يلحق الاضافة تقسيمات من وجوه (الاول اما ان تتوافق)
الاضافة (من الطرفين كالجوار) والاخوة (واما ان تتخالف كالابن والاب) فان البنوة
والابوة متخالفتان في الماهية (والمتخالف اما محدود كالنصف والنصف) فان ضمه شيء
واحد تكون القياس الى واحد آخر لا الى أمور كثيرة وكذا النصفية (أولا) محدود

(عبد الحكيم)

[قوله على حسب تعيين الخ] ان نوعا فتوعا وان صنفا فصنفا وان شعبا فشعبا
[قوله الملحق الخاص كشيء واحد] يعني يعتبر الملحق الخاص من حيث الاجال والوحدة من
حيث التفصيل والتعدد بان يعتبر أنه لحوق خاص لا من حيث أنه لحوق هذه الاضافة لهذا الموضوع وذلك
فعل محمل للاضافة التي هي أمر مبهم

(كلاً من والاكثر) فان أقلية شئ واحد فـ تكون بالقياس الى أشياء متعددة وكذا
 الاكثرية (الثاني أنه قد تكون) الاضافة (لصفة) موجودة (في كل واحدة من المضافين
 كالمشق فانه لا يدرك الماشق وحال المشوق) فكل واحدة من الماشقية والمشوقية إنما ثبت في
 عنهما بواسطة صفة موجودة فيه (أو لصفة في أحدهما) فقط (كالعالمية فانه لصفة) موجودة
 (في العالم وهو العلم دون المعلوم) فانه متعصف بالمعلومية من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضي
 اتصافه بها (والا فلا معدوم بكونه معلوماً صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة)
 حقيقية (أصلاً) أي في شئ من الطرفين (كاليمين واليسار) اذ ليس لليمين صفة حقيقية بها
 صار يميناً وكذلك اليمين (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في أقسام في المعادلة
 كالتأليب والقاهر والمائع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسوف في المحاكاة كالعلم والخبر وفي
 الاتحاد كالمجاورة والمشابهة) والمائلة والمساواة واعلم ان المتقول في المباحث المشرقية من كلامه هو
 هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
 ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة

(عبد الحكيم)

[قوله في المعادلة] وهي ان يكون كل منهما عدديلاً ونظيراً للآخر في التاج المعادلة بآخر برابريه
 ويدخل فيها كل اضافة تكون لاسمين نظراً للآخر وعدديلاً له كالمساواة والمساوية والمائلة والمخالفة
 والمضادة والمتابلة حتى مطابق الزيادة والنقصان
 [قوله ومصدرها] بالجر وبافراد الضمير وهو الموافق للشقاء والمباحث المشرقية فيرجع الى لفظ
 التي وفي بعضها بتثنية الضمير فيرجع الى الفعل والانفعال والمصدر اما بمعنى المصدر والمعنى والتي سبب
 صدورهما من القوة الى مبدأ التغير أو التغير فيكون عطفاً قريباً من العطف التفييري ويؤيده عدم ايراد
 مثال له واما بمعنى مبدأ المصدر ومن القوة بيان له والمعنى والتي بسبب مبدأ الفعل والانفعال كالأشياء
 تأثيراً وتأثراً فانه سبب القوة التي هي سبب التأثير والتأثر
 [قوله والتي بالمحاكات] في التاج المحاكات خبري را حكايت كردن وأصل المحاكات المشابهة التي
 تكون بسبب كون شئ حكاية عن شئ
 [قوله فاما من الكم] بكسر اما
 [قوله وهو ظاهر] كالتفليل والكثير والضعف والنصف والطويل والتقصير والمعتد وغير
 ذلك وفي الشفاء بدل وهو ظاهر مستقيم
 [قوله واما من القوة] بل اما من الكم فالغناء في قوله فكالتأليب عطفاً أو زائدة لاجزائه وفي
 بعض النسخ فهو ظاهر فينبذ كلة اما في الموضعين شرطية والغناء جزائية

كالتألب والقاهر والمانع وأما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع وأما التي بالمحاكاة فكالمعلم والمعلوم والمحسوس فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والمحسوس يحاكي هيئة المحسوس على أن ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك أنه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفي الاتحاد قائما مقام المعادلة وأما وقوع الخبر وموقع المحسوس فلا بأس به لأن الخبر أيضاً حكاية هيئة المخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى أيضاً كالاول (فالجوهر كالاب والابن والكم كالعزير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالأحر والابرود والمضاف كالقرب والابتداء والابن كالأعلى والأسفل ومتى كالأقدم واللاحدث والوضع كالأشد انحناء وانتصاباً والملك كالأكسى والاعزى والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخناً * الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم) أي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيهما اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة (أو من أحدهما) فقط كالمبدئية (أولاً) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيهما كالأخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معاً (اسم فبدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسماً مشتقاً كالعالم أو غير مشتق كالجنح

(قوله كالتألب الخ) فإن الغالبية والغلبة والقاهرة والممانعة اضافة بسبب زيادة في القوة أي مبدأ التأثير والتأثر ونقصاتها

(قوله فكالاب والابن) فانها حاصلتان بسبب القاء التعاطف في الرحم وقوله اياها

[قوله والقاطع والمنقطع] فإن القاطع والانقطاع سببان لحصول القاطعية والمنقطعية اللتين من الاضافات

(قوله فكالمعلم والمعلوم) أي العالمية والمعلومية فان هاتين حاصلتان بسبب كون العلم حكاية المعلوم

(قوله على أن ذلك لا يضبط تقديره) اشارة الى كونها منحصرة في أقسام في الشفاء على أن هذا

لا يضبط تقديره وتحديد اشارة الى المحاكات التي هي المذكورة عن قريب فقيه منه على كمال انتشار وعلى

التقديرين متعلق بقوله تكاد أي إنما قلنا تكاد بنحصر وماخير هنا بالحصص بناء على أنه لا يمكن إيراد بوجه الضبط

(قوله لتطابق المنقولات) أي منقول المتن ومنقول المباحث المشرقية أو المنقول والمنقول عنه أعني كلامه في الشفاء

(قوله كالمبدئية) أي بالقياس الى ذي المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى لانتفاء الاضافة بينهما ولكون

الاسم المفرد لكل واحد منهما

(قوله على أن ذلك لا يضبط تقديره) هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه في المقاصد ومعناه أن ذلك

الحصص لا يضبط تقديره وهو تصريح بما علم ضمنا والزاما من قوله تكاد تكون الاضافات منحصرة

(قوله كالمبدئية) أي بالنسبة الى ذي المبدأ بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضائفاً بين المبدأ والمنتهى كما سلف

(المقصد الخامس) ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة أوجه (الأول) التقدم (بالعلية كتقدم المضي على الضوء) الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بأنه تحرك الاصبع فتتحرك الخاتم ولا عكس) إذ لا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتتحرك الاصبع (وليس ذلك) أي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والا لزم التداخل) فإنه إذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك أصلا لزم تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتي يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهرا أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) أي وجود حركة الاصبع (أتم) وأكمل (في نفسه فأوجب) لذلك (وجودها) أي وجود حركة الخاتم كما أن الضوء القوي الكامل يوجب ضوءا ضميما نافعا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتيب عقلي هو التقدم بالعلية (الثاني) التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فإنه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد (مما (ولا يثم له) أي للاثنين (ذات الابدانها سواء فرضنا لها وجودا أم لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هي (بخلاف الاول) فإنه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقبسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور

[قوله كتقدم للمضي] أي تقدم الشيء الموجب لوجود شيء بحيث لا يتخلف عنه وهو الفاعل التام في إيجاده فقط أو بانضمام أمر آخر في الشفاء ما حاصله اذا كان وجود الثاني من الاول على تجويز ان يكون الاول منهما لزم ان يكون علة لوجود وجود الثاني فان الاول يكون متقدما لوجود هذا الثاني

(قوله تداخل الجبين) أي بعض الاصبع وحلقة الخاتم

(قوله باعتبار ذاته وحقيقته الخ) فان كان في الوجود الخارجي والذهني ففرق بين الحكم لشيء باعتبار الوجود وان يكون الحكم له من حيث الذات في الوجود

(قوله مخصوص الخ) وهو الموافق لما في الشفاء والمباحث المشرقية وأما تقدم العلل الناقصة فليس تقدما على المعلوم بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل ويؤيده أنهم حصروا العلة في الاقسام الاربع

(قوله دون سائر علله الناقصة) لما أخرج المعتبر تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتي لزم ان بدرجه في التقدم العلي والالم تنحصر الاقسام في الخمسة مع أن ما سيذكره من أن التقدم العلي موجد بنى اندراج تقدم غير الفاعل فيه الا أن يأول بعاله مدخل في الوجود

في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفي في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كما يؤثر
المستجمع اشراط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكن كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى
هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلالي الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر
المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج
المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخل على المحتاج (اثبات التقدم بالزمان كتقدم موسى على
عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضها الا الزمان فعمناه ان موسى
وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان
أولا وبالذات (ومغايرته للاولين بيته) اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار
الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته (الرابع التقدم بالشرف كالأبي
بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون) المتقدم (أقرب الى مبدأ
معين والترتب اما عقلي كما في الاجناس) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة
على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل
باستحالة وقوعه في غيرها أو وضي) وهو أن يكن وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر (كجافي
صفوف المسجد ويختلف ذلك أي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً
(بما تجمله) أنت (مبدأ فقد تبدي من الحراب) فيكون الصف الأول متقدما على الصف
الاخير (وقد تبدي من الباب) فيتمكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا
جملت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جمعت الانسان مبدأ فبالعكس
(وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كالأجزاء الزمان

وجعلوا الشرائط من تمة الفاعله ولذا لم يتعرض له في الشفاء وفي المباحث بان يكون المتقدم الخ اعتبر في
الشفاء القرب الى المبدأ محذوف في جميع أقسام التقدم في التقدم في الرتبة ظاهر وفي التقدم بالزمان لان
الحاضر الحال بان يفرض وفي التقدم بالشرف نفس المعنى والذي بالشرف كالمبدأ المحدود فان السابق في
باب له ما ليس لثاني ولثاني منه فهو للسابق وزيادة وفي التقدم بالطبع والعلية الوجود فالتقدم له وجود
وان لم يكن اثني واثني لا يكون له الا وقد كان الاول وجود

(قوله الرابع التقدم بالشرف) الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم
ههنا بحسب اللغة الا باعتبار ان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس غلباً وبهذا الاعتبار يرجع
الى التقدم بالرتبة الحس فلا يكون قسماً برأسه

بعضها على بعض) مثل تقدم الأمس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالمعنية
ولا بالذات لعدم الاقتران) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر في
هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر)
فان الأمس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتيب عقلي ولا
وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة (ولا بالزمان والا لزيم التسلسل
في الازمنة بأن يكون كل زمان في زمان آخر (وقد أبطأنا ذلك) بوجوهين في مباحث الزمان
(وقد يجاب عنه بأن ذلك) التقدم الذي بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) أعني
التقدم الذي لا يجمع فيه المتقدم المتأخر (وانه) أي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني
(لا يعرض) أولا وبالذات (الا لازمان فاذا أطالناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض)
لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما أن القسمة تعرض للكم)
عروضا ذاتيا (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر
فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم) هذا التقدم (أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب
ذلك أن يكون لازمان زمان) وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذي

(قوله يجوز اجتماعهما) أي على المشهور بل يجب أي على ما ذهب اليه المصنف وأما المعد فقد
عرفت انه ليس مقدما على المعلول بالذات هو من شرائط التام وجوداً وعدماً ولو سلم فنيه نوعان من
التقدم فن حيث الذات تقدم بالطبع يجوز اجتماعه ومن حيث الاعداد تقدم زماني لا يجوز اجتماعه
(قوله لا يجمع فيه المتقدم المتأخر) أي لا يجوز اجتماعهما

[قوله لا يعرض أولا وبالذات الخ] وان كانت الحركة واسطة في الثبوت وقد تقدم ثبوتها
في بحث الزمان

[قوله يجوز اجتماعهما بل يجب] فيه بحث أنشأنا اليه في مباحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير
لازم في التقدم الذاتي كما في سبق العلة للمعدة فانه سبق العلة الغير الفاعلة المستقل بالتأثير ويجب عدم اجتماعه
مع المعلول مع ان مثل هذا سبق ذاتي أي طبقي عندهم وان اشرك كلام المصنف بأنه تقدم زماني ليس الا
فالاولى التمسك في نفي هذين التقدمين بتساوي اجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في
مباحث الزمان

(قوله ولا بالشرف والرتبة) ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر
بنا فيه فليترك

ذكرناه أعني القسم السادس من التقدم (مبني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين) منها أن الحكماء لما جملوه واجمأ الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لتقدم الحركة والتحرك اذ لو كان حادثا لكاف عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والتكافؤ لما جملوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان (فنأمل فيه) أى في هذا المبني وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الأبحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء للحصر) أى حصر التقدم في الأنواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي (فقالوا التقدم إما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا والأول لا بد فيه من توقف للمتأخر على التقدم) اذ لو لم يتوقف عليه أصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطما (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالتوقف إما) أن يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بأن لا يتم ذات المتأخر إلا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (وإما) أن يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بأن يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لأنه إما أن يكون (مع اشتراطه) أى اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارئ عليه) أى على المتقدم (أم لا) فالأول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر

(عبدالحكيم)

[قوله فيلزم وجود الزمان الخ] لان كل ما هو غير الزمان انما يعرض له تقدم الزمان بواسطة وقوعه في الزمان
(قوله حقيقياً) لا يتبدل بالاعتبار
[قوله اذ لو لم يتوقف الخ] لا يخفى ما فيه من المعاصرة الا ان يقال المدعى أورد بعبارة أنلهر من الاول فجعل علة له باعتبار الظهور
[قوله لان وجود المتأخر الخ] فيه ان الزمان متصل واحد لاجزائه بالفضل حتى يتصور فيه توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم غاية ما يقال انه بعد فرض القسمة وحصول الاجزاء بحكم الوهم بأنه لو كانت الاجزاء موجودة في الخارج توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لا يجتمعان اما التوقف وان اعتبر الشخص الوهمي فكلا الوجهان يقال ليس التوقف بمعنى الاحتياج بل حصول شيء بعد شيء مترتباً عليه سواء وجد الاحتياج أولا

من أجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بحد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها وأما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم بتمامه للمتأخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالتمية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم المائل الناقصة سوى أجزاء المملول (والثاني) أعني التقدم الاعتباري (لا بد) فيه (من مبدأ اعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (أم لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة وبما يقدم في المراتب الملكية أو الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان أسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تقييدان * الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين أجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين أجزاء المستقبل فكل ما هو أقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل (الماضي مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتهما) فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما) فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا * الثاني جميع أنواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم أمرا زائدا ليس للمتأخر في (التقدم) (الذاتي كونه مقوما) أي جزأ داخل في قوام المتأخر (وفي) التقدم (البلي كونه موجودا وفي الزماني كونه مضي له زمان أكثر لم يمض للمتأخر

[قوله وتقدم المائل الناقصة] هذا على المشهور

[قوله لان صاحب الفضيلة الخ] فيه ان كون أحد التقدمين مستتبعا للآخر لا يقتضي اتحادهما

وكذا في الثاني

(قوله ان التقدم الخ) أي من حيث انه تقدم أمر زائد ليس للمتأخر قد اعتبر في الشفاء أمرا

آخر وهو لا يكون شي من ذلك الامر للمتأخر الا هو حاصل للتقدم ولا بد منه ليظهر معنى التقدم والتأخر

(قوله كونه مضي له زمان أكثر) لو قال كونه مضي من ابتداء وجوده زمان أكثر ليظهر شموله لما

انعدم التقدم وزمانه حين وجود المتأخر لكان أولي

وفي الشر في زيادة كمال وفي الرتبة وصول اليه من المبدأ أولاً) وإذا عرف أقسام التقدم والتأخر عرف أقسام المعية بالمقايضة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين متوأمين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالدابة كملتين لمملولين شخصيين من نوع واحد وأما بيان ان إطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي أو بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يمتنى بشأنها والله أعلم

﴿ الموقف الرابع في الجواهر ﴾

وفيه مقدمة وسماع (أربعة) المقدمة اما تعريفه ﴿ أى تعريف الجواهر ﴾ (فقد علمته من التقسيم) المذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه ممكن موجود لاني موضوع عند الحكماء

(قوله قلبية الزمانية ظاهرة) أما عند المتكلمين فاتها عبارة عن وقوع الشئ في زمان واحد وأما على رأي الحكماء فاتها عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشئين وهو عارض للزمانيات دون أجزاء الزمان بخلاف التقدم والتأخر الزمانيين فانهما عارضان للزمان ولزمانيات فما وقع في الشرح الجديد للتجريد من ان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي له التقدم والتأخر على نظر (قوله من نوع واحد) اعتبر هذا القيد لتحقيق المعية فان مجرد كون الملتين للملولين شخصياً لا يوجب كونهما معاً في شئ

(قوله في الجواهر) الجواهر حيز يستخرج منه شئ ينتفع به على ما في القاموس نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور لانه يستخرج منه الخواص والاعراض التي ينتفع بها وقبل مشتق من الجهر بمعنى الظاهر ويحتمل ان يكون من الجواهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره

(قوله من نوع واحد) الظاهر ان قيد الملولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز فان الملتين لمملولين من نوعين أيضاً كذلك

[قوله الموقف الرابع في الجواهر] قال الامام الرازي الجواهر مشتق من الجهر سمي الجواهر به لظهور وجوده وظهور وجود العرض لوسم لا يستلزم تسميته بالجواهر لعدم لزوم الاطراد في وجه التسمية كما تقرر (قوله يمكن موجود لاني موضوع) ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجواهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من ياقوت أو بحر من زئبق شكاً في جوهرية بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لاني موضوع كذا في حاشية التجريد ورد الاستاذ بان قولنا زيد جوهر من الاحكام

وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته أيضاً (من تعريف المرض) في صدر
الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو أنه عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لاني
موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات (فلا تعيده) اعتماداً على علمك به (وأما تقسيمه
فقال الحكماء الجوهر ان كان حالاً) في جوهر آخر (فصورة) اما جسمية أو نوعية (وان
كان محلاً) أي للصورة (فيقولون وان كان مركباً منها جسم) اما مطلق أو نوع منه
(والا) أي وان لم يكن الجوهر حالاً ولا محلاً ولا مركباً منها (فان كان متعلقاً بالجسم
اتلقى التدبير والتصرف) والتحرك (فنفس والا فتلق) وانما يتلوا التعلق بالتدبير
والتحرك لان العقل عندهم متعلقاً بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذي ذكره

[قوله ماهية اذا وجدت] قد تحقق هذا التعريف بما لا مزيد فيه فذكر
[قوله والتحرك] أشار بالمطابق الى ان المراد بالتصرف الخاص على ما نص عليه في الشفاء فانه
المميز للنفس عن العقل لا مطابق التصرف ولذا اكتفى عليه في قوله وانما يتلوا التعلق الخ

الابحائية المستندة لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست بما يتصف به الشيء في
الذهن حتى يكفي وجود الموضوع فهنا فالصدق يكون الشيء جوهرًا بالفعل موقوف على التصديق بكونه
موجوداً بالفعل والشك في الوجود شك في الجوهرية نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم بوجوده لكن
المراد منه انه جوهر بالقوة أي ماهية اذا وجدت كانت جوهرًا والجواب منع أن الجوهرية ليست عما
يتصف به الشيء في الذهن كيف والتعقيب عندهم أن أصول الجواهر الكلية جواهر حال وجوداتها في
الذهن بناء على أن الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية فتأمل

(قوله وعند المتكلم موجود متحيز بالذات) هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجوهر الا ان
يقال مرادهم لو وجد لكان متحيزاً بالذات على قياس ما قيل في تعريف الحكماء أو يمنع جوهرية الماهية
(قوله وأما تقسيمه فقال الحكماء) قال في شرح المقاصد هذا التقسيم على رأي المشائين من الحكماء
وعند الاشراقين منهم الجوهر ان كان متحيزاً جزماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو
الصورة وآخر محل هو الهيولي وانما الهيولي عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة الاجسام
النوعية والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزاً فروحاني وهو العقل والنفس

(قوله فصورة) ان كانت مقولية الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز فليحذر
قوله فصورة على مسمى بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معني المشترك أو الحقيقة والمجاز ولا بطلان الانحصار
(قوله أو نوعية) وعلمها الهيولي أيضاً

(قوله وان كان محلاً) لما هيولي يمكن أن يعتبر قيد التبساطة في الحال والحل بقربة المقابلة للمركب فيخرج
محل سور المركبات من الهيولي ويمكن درجه في الهيولي لانها هيولي ثانية فلا تميز في الاقسام حينئذ باعتبار الحقيقة

(بناء) أى مبنى (على نفي الجوهر الفرد) اذ على تقدير نبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (انما يتم بعد ان يبين ان الحال في النفي قد يكون جوهرآ) وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا محل ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد ان يبين أيضا (ان غير الجسم) من الجواهر (لا يتركب من جزئين أحدهما حال في الآخر) والا لم يسح ان الجوهر للمركب من الجوهرين حال ومحل هو الجسم (ولم يثبت شيء منهما) أى من هذين البيانين برهان مع أن الاول يخالف للظاهر كما عرفت والثاني ممالا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما (ولو أردنا ابراده) أى ايراد التقسيم (على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال) يعنى الاشكال المدكور بقوله انما يتم الى آخره (قلنا الجوهر اما له الابعاد الثلاثة لجسم) والمراد أن الجوهر اما جسم (أولا) واذا لم يكن جسما (فاما جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزءه (فان كان) الجسم (به) أى بذلك الجزء

[قوله مبنى على نفي الجوهر الفرد] وعلى نفي تركب الجسم من الاجسام المغار كما ذهب اليه ديمقراطيس فان الظاهر ان الحلول يستدعى احتياج الحل الى المحل في تقومه ووجوده في نفسه
[قوله ممالا جزم به] ولو قلنا

[قوله يعنى الاشكال المذكورة الخ] وأما ابتناؤه على نفي الجوهر الفرد وما في حكمه صادق على ما سيجي
(قوله والمراد ان الجوهر الخ) يعنى ان التردد وان كان في الظاهر في ماله الابعاد الثلاثة أولا لكن المراد به التردد فيها يترتب عليه فكانه قبل الجوهر اما جسم أولا وعلى الثاني اما جزؤه أولا وذلك لان المقصود بيان الانحصار في الاقسام الحية لا فيما له ابعاد ثلاثة أولا

(قوله مبنى على نفي الجوهر) وعلى نفي تركب الجسم من الاجسام المغار كما ذهب اليه ديمقراطيس وسيظهر ان شاء الله تعالى ان ليس لهم برهان على بعالته
(قوله اذ على تقدير نبوته الخ) ولك أن تقول اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا في جوهر آخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد

(قوله والثاني مما لا جزم به) لما كان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للجزم بطريق آخر قال والثاني ممالا جزم به

حاصلاً بالفعل (فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءاً) منه (فان كان متصرفاً فيه بنفس والا فقل) فهذا تريد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركيب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه أيضاً مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركيب منه لم يكن فيه الا جوهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة وأما الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وينتج عليه أن ما ليس جسماً ولا جزءاً له ولا متصرفاً فيه لا يجب أن يكون عقلاً بل جاز أن يكون جزءاً للنفس أو العقل (وقال المتكلمون لا جوهر الا للتحيز) أي القابل بالذات للإشارة الحسية (كما مر) من أنهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ (فاما أن يقبل) التحيز (القسم) سواء كانت في جهة واحدة أو أكثر (وهو الجسم) عند الاشاعرة (أو لا قبلها) أصلاً (وهو الجوهر الفرد) فنقدم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين وان أقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة (تبيينان) الاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة (بمجموع الجزئين) المتألفين لا كل واحد منهما (وعند النفاضي) واتباعه أن الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) أي الجسم هو (الذي قام به) التأليف (اتفاقاً منا) والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على أصول

[قوله والا فمادة] أي ان لم يكن حاصلاً بالفعل وان كان معه فلا يرد ان الجسم حاصل للمادة بالفعل لامتناع انفكاكها عن الصورة

[قوله اتفاقاً منا] الجوهر الفرد ليس بجسم عند الكل وانما قلنا مثلاً لانه عند الحكماء يحمل بدون التأليف بحلول الصورة في الميولي

(قوله عرض) زاده لما مر في بحث الكم ان الاعتباري على ما مر منقسم كالوحدة القائمة بذاته [قوله لا يقوم بجزئين] لا بكل واحد منهما وهو متفق عليه بين أصحابنا والحكماء ولا بمجموعهما لما مر في المقصد الخامس من مراد الكم من انكار المتكلمين الحلول السرياني من قولهم لان اتفاق

[قوله والا فمادة] فان الجسم مع الميولي أيضاً بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجي قلنا المراد وجود المركب بالنظر الى المادة من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة والنظر الى الصورة بالفعل حتي لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزماً لحصول المركب بالفعل البتة [قوله بل جاز أن يكون جزءاً للنفس] نعم لو تم دليل بساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المصنف بالجوهر المنقسم في قوله الجوهر ماله ابعاد الخ الجوهر المتحقق الوجود فلا ينتج شيء مما أورده الشارح قلت لا ينتج الاشكال على التقسيم الاول حينئذ أيضاً فلا يلام المتن

(قوله لانه هو الذي قام به التأليف) نأخيم استدلال النفاضي ان كل واحد من الجزئين جوهر

أصحابنا لا متنازع قيام) العرض (الواحد) الشخصى (بالكثير) فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد (وليس ذلك بنزاع لنظري) راجع الى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه أى فيما بين أجزائه الداخلة فيه أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآدمي (بل) هو نزاع (في) أمر معنوى هو (أنه هل يوجد شيء) أى في الجسم (أمر) موجود (غير الاجزاء) التى هى الجواهر الفردة (هو الاتصال والتأليف كما يثبتته المعتزلة) أو لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضى الى الثانى فحكم أن كل واحد منهما جسم

المحل يستلزم اتصاف الحال فيلزم اتصاف التأليف
[قوله لا متنازع قيام العرض الواحد الخ] أى الذى لا ينقسم بالكسر لا بكل واحد من أجزائه ولا بمجموعها

[قوله فهما جسمان] لانه ينتظم قياس هكذا كل واحد من الجزئين مؤلف وكل مؤلف جسم
[قوله أى فيما بين أجزائه] فسر في نفسه بذلك اذ لا يمكن التأليف بدون التعدد وهو قائم بتلك الاجزاء المؤلفة فانه خلاف المذهب بل بأن يكون لكل واحد من اجزائه تأليف مع الآخر والجسم عبارة عن مجموع تلك الاجزاء المؤلفة بعضها مع بعض أو يطلق على ما يكون مؤلفاً مع غيره فالى الاول ذهب الجمهور والى الثانى القاضى

[قوله موجود] زاده لان قيام التأليف بالجسم متفق عليه اتما الاختلاف فى انه موجود أو اعتباري
(قوله والتأليف) عطف تفسيرى للاتصال اشارة الى أن المراد بالاتصال الاتصاف في نفسه اذ لا يمكن ذلك بالقول بالاجزاء

(قوله كما يثبت المعتزلة) حيث قالوا انه الموجب لصعوبة الانفكاك بين الاجزاء كما مر
(قوله فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين) من حيث هو مجموع لكون جميع أجزائه من الجوهرين والتأليف العارض لهما موجودا

(قوله والقاضى الى الثانى) أى ليس التأليف عرضاً بل اعتباري فلا يمكن القول بان الجسم عبارة عن مجموع الجزئين لاستلزامه امتناع وجود الجسم لكون التأليف اعتبارياً فقال الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر والتأليف خارج عنه شرط لمصولة

مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا والجواب ان المعتزير في حقيقة الجسمية هو التأليف في نفسه والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا تشكر الواسطة
[قوله هو الاتصال والتأليف] عطف التأليف على الاتصال عطفاً تفسيرياً اشارة الى ان ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدي المتأني لان تأنيب الجواهر الفرد

ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف (الثاني) من التبيين (الجوهر الفرد لا شكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) أي الشكل (هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة أو حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل) النهاية (الا بالنسبة

(قوله ولا يخفى في الح) لان عرضية التأليف وكونه قائماً بكل واحد متفق عليه بين الاصحاب كما مر وقد فصل في شرح المقاصد لان القول بكون الجسم مجموع الجزئين لا يتوقف على كون التأليف موجوداً انما الوقوف عليه كون التأليف جزءاً له فيجوز ان يكون التأليف شرطاً له. ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزئين المفروضين للتأليف فالخفي ما قاله الآمدى والقول بأنه توهم هذا وقد قيل التعسف ناظر الى كلام القاضى من لزوم عدم اتسام الجسم وعدم استحالة قيام العرض الواحد بشيئين كل منهما جزء المحل وهو مع كونه خلاف الظاهر ليس بشيء لان الجسم عند القاضى عبارة عن الجوهر الموزع مع الغير فكيف يلزم اتسامه واستحالة قيام الواحد بمحل منقسم متفق عليه بين الاصحاب وفيه انه ناظر الى كلام المصنف ووجهه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعية الجسم اذ القول بان التأليف قائم بالمجموع هو خلاف مذهب الجمهور وفيه انه يجوز القول بكون الجسم مجموع الجزئين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بان يكون عبارة عن مجموع المؤلفين كما مر

(قوله أى الشكل) أى شكل الجوهر لانهم لا يثبتون المقدار فيصح الحصر في قوله وهو الكرة [قوله هو النهاية] أى جزؤه الذى ينتهى به الشيء لانهم لا يثبتون الاطراف وكونها نهايات

(قوله ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف) قبل التعسف ناظر الى كلام القاضى من لزوم عدم اتسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء المحل والا قرب انه ناظر الى كلام المصنف ووجه التعسف فيه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعية الجسم الا بالقول بان التأليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يعمل القول بالتأليف مبنى القول بمجموعية الجسم وأيضاً آخر الكلام ينفي ثبوت التأليف عند القاضى مطلقاً وأول الكلام يثبت فلو وجه لجعل أحد الكلامين يحمل الآخر

[قوله هيئة احاطة حد واحد الح] فان قلت ان أراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد للسطح شكل وان أراد الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه مقدار فلا يخط المتناهي شكل البتة مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة (قوله ولا تعقل النهاية) هذا محمول على حذف المضاف بقربته السياق أى احاطة النهاية ولزوم الاتسام من كون الجزء محاطاً غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد ان كون الجوهر ذاتية لا يستلزم اتسامه في نفسه ولذا قالوا بكونه ذاتية في جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث الحجب غل ما هو المشهور

الى ذى نهاية) فيكون هناك لاحالة جزآن (ثم قال اتقاضى ولا يشبهه) الجوهر الفرد (شيئاً من الاشكال لان المشاكلة) هي (الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر تقريباً على ما اتفقوا عليه (وأما غيره) أي غير القاضى من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة) أي قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابهاً للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسماً (و) من (المربع) أي قال بعضهم يشبه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج) وذلك انما يتأتى اذا كان مشابهاً للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج (و) من (المثلث) أي قال بعضهم يشبه المثلث

[قوله جزآن] كل منهما نهاية المجموع

(قوله لان المشاكلة الخ) يعنى ان المشاكلة مشاركة شئ في الاشكال فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غير القاضى ان المشابهة ليس بمشاكلة بل هو شركة بشئ من الاشكال في وصف فكان الذى والايجاب راجعاً الى شئ واحد

(قوله أى قال بعضهم) يعنى قوله من الكرة بياناً لما والمائدة محذوف أى ما يشبهه وليس حاصله يشبهه (قوله اذ لا يختلف الخ) فالجزء مشارك لها في هذا الوصف

(قوله اذ يتركب منه الخ) يعنى ان الجزء يحصل منه الجسم بأي جزء ركب مع آخر بلا خلو فرجه فهو شبيه بالمربع في حصول التركيب منه. بلا فرجة على أى جزء ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فانه لا يحصل التركيب بينهما بلا فرجة على أى جزء ركب بخلاف بل يتبع بعض الاتحاد هكذا ينبغي ان يفهم

(قوله ولا يشبه شيئاً من الاشكال الخ) لوقال ولا يشاكل كما يلائم آخر كلامه لكان أظهر لان المشابهة في الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف مطلقة وأما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق في بحث الوحدة

(قوله وأما غيره فلهم اختلاف الخ) تخصيص القاضى بنفى المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعميقه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور في خصوصية تلك المشاكلة التى نفاها القاضى ولا ينبغي عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهراً فليل معنى هذا الاختلاف انه لو تشكل كان الالىق أن يتشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه في وجوه الاختلاف أن معناه مجرد شبهة بشكل من الاشكال المذكورة في أمر مخصوص لبيان المشاكلة نعم عدم اتحاد مورد الثنى والايجاب بين القاضى وغيره لازم البتة

[قوله وسائر المضلعات] الظاهر انه يتأتى ما ذكره في المثلثات والمسدسات أيضاً الا اذا كانت متفاوتة

(لأنه أبسط الاشكال المضلعة قال الآمدي) ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرضي منظور فيه (و) ذلك لأنه (اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية) أى حد يحيط به (قطعا) فإذا له شكل لأن الجسد المحيط به ان كان واحدا فهو كروي وان كان ممتدداً فمضلع قال المصنف رحمه الله تعالى (وفيه نظر لانا لانسلم ان له) أى للجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذاتية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا أو مضلعا (والا ان فرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم وأبداً قولهم له حظ من المساحة فلمعلمهم ارادوا به ان له حجما ما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) أى وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لا فعلا) فان ماله مساحة أمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

(قوله لانه أبسط الخ) يعنى انه يجوز ان يكون شيئا بالبكرة لعدم حصول التركيب بلا فرجة فيكون شيئا بالمضلع واسطة الثلث ان يحيطه النهاية. بل تطبق عليه كما قالوا ان الخط فان له نهاية مع عدم الاحاطة ولذا تنفوا عنه الشكل
[قوله والا ان فرض فيه الخ] لان حصول الشكل عندهم باحاطة بعض الاجزاء التى هي نهايات ببعض الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لا باحاطة المقدار الذى هو طرف لمقدار لانكارهم للمقدار كما مر

في الصغر والكبر فحينئذ لا يتأني التركيب منها بلا خلو فرج بخلاف الربعات فانه قد يتأني فيه ذلك قطعاً وان كانت متساوية في المقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشابهته بالمربع امكان تركب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج من غير تفصيل وأما غيره من المضلعات قائما يمكن فيها ذلك التركيب تخصيصاً وهو اذا كانت متساوية في المقادير

(قوله لانا لانسلم ان له نهاية) هذا مخالف لما اشهر بين المتكلمين حيث أجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بمحدث الحجر بان تلاقى الطرفين بالنهاية لابنفس الجزء فلا يلزم انقسامه
(قوله ان تحيط به النهاية) أولاً يري ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليس به محيط به ولذا لم يثبتوا له الشكل

(قوله والا ان فرض فيه محيط ومحاط) فالتقسيم لا باعتبار أن أحد القسمين المحيط والآخر المحاط كما يتوهم من ظاهري عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذى هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لا يكون الا ماله جزء كما ذكرنا سابقاً

(قوله فلمعلمهم ارادوا به ان له حجماً) ولك أن تقول معنى قولهم له حظ من المساحة ان له مدخلا

﴿ المرصد الاول في الجسم وفيه فصول ﴾

أى فصلان ﴿ الفصل الاول في ﴾ بيان (حقيقة وأجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية ﴿ الاول ﴾ في حده ومعرفة (وإطلاق) لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظي (على معنيين أحدهما يسمى جسماً طبيعياً لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوباً الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار) أى هي علة فاعلية لآثار ما هي فيه من الاجسام (ومعرفة) الجسم الطبيعي (بأنه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه) أى في الجسم الطبيعي (ابعاد بالفعل) فضلاً عن كونها ثلاثة

[قوله في بيان] أى في كشف الماهية الموجودة في الخارج اما بذاتياته أو بلوازمه فيتناول الحد والرسم (قوله الخارجية) أى ما يتركب منه في الخارج (قوله ومعرفة) المراد بالحد مطابق المرف (قوله بالاشتراك اللفظي) أى لم يستعمل في الاصطلاح المعنى الاعم لأنه لا يوجد قدر مشترك بينهما فلا يتنا في ما سيبنى فلو أردنا ان يخصها رسم واحد قلنا القابل للابعاد (قوله لأنه يبحث الخ) في الشفاء أما الطبيعي فكل ماسوب الى الطبيعة والمندوب الى الطبيعة أما ما فيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة انتهى فالظاهر ان الجسم ما فيه الطبيعة والعلم الطبيعي ما يبحث فيه عما من الطبيعة من الآثار واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان الجسم الطبيعي ما يبحث عن أحواله في العلم الطبيعي فيحتاج الى ان يقال كان أصله بيانيين مشددين حذف أحدهما للتخفيف كما في شافعي على ما هو المعتاد ولعله اختاره لمناسبة وجه تسمية الجسم التعليمي كما سيبنى (قوله منسوباً الى الطبيعة) حال عن العلم وإشارة الى وجه تسمية العلم الطبيعي

في حصول مساحة الجسم لا ان له في نفسه مساحة ما (قوله ومعرفة) أشار به الى أن المراد بالحد هو المعنى العام المتناول للرسم اذ حدية المذكور للجسم غير متعين

(قوله لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي) أى عن أحواله اذ موضوع العلم الطبيعي لا يبحث عن نفس الموضوع وحذف المنان في مثله اعتماداً على التزم شائع في عبارات القوم [قوله اذ لا يجب أن يوجد فيه ابعاد بالفعل] فيه بحث لان الامكان داخل على الفرض لا على نفس الابعاد فالهم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك فكان قوله وتلخيص الكلام إشارة الى ما ذكر من اختلال كلام المصنف

متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلا وجود له) في كثير من الاجسام (سيما في الكرة
وأما السطح فان كان لازما لوجوده لوجوب التناهي) في الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ
يمكن فرض جسم غير متناه) في جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجاً له عن حقيقة
الجسمية ولا تصوراً لجسم لا جسم) واذا ليس لازماً لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام

(قوله أما الخط الخ) يعنى ان البعد هو الامتداد الذى بين النهايتين بحيث يمكن أن يفرض فيه
من جلس تلك النهايتين وهو خط أو سطح أو جسم تعامى ولا شك انه لا يمكن ان يراد ههنا الجسم
الطبيعي فهو اما الخط أو السطح والخط ليس لازماً للجسم الطبيعي لا لوجوده ولا لماهيته والسطح وان
كان لازماً لماهيته فلا يصح التعريف بشئ منهما

(قوله في الكرة) أى الساكنة فان المتحرك على نفسه يوجد فيه المحور

(قوله لوجوب التناهي في الابعاد) وانما الانقطاع في الامتداد

(قوله ولا يكون الخ) فلا يكون الابعاد لازماً لثبوت الجسمية ولا لازماً لتصورها

[قوله وتلخيص الكلام الخ] اشارة الى أن كلام المتن غير ماخص اذ بين فائدة قيد الامكان بالقياس
الى وجود الابعاد وهو داخل على الفرض والتلخيص ان فائدة قيد الفرض بالقياس الى وجود الابعاد
بان وجودها غير واجب في الجسمية وفائدة قيد الامكان بالنسبة الى الفرض غير لازم اذ لو لم يفرض
فارض بالجسمية باقية بمحاطها ولك أن تقول المراد بامكان فرض الابعاد امكان الابعاد المفروضة فالامكان
داخل على الابعاد وذلك لان المراد بالفرض التجريز لا التقدير ولا يصدق على المجردات اذ لا عقل تقدر
كل شئ وليس لنا جسم يمكن فرض الابعاد فيه ويكون المفروض محالاً حتى يكون اعتبار امكان الفرض
دون المفروض مفيداً وما قيل ان ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لاستازامها لاشكها ليس بشئ
لانه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة في منحناها من غير الشكل ويؤيد ما ذكرنا في طبيعيات
الشفاء ان الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع على قوائم
وامتداد ثالث مقاطع لها على جميع قوائم وليس الجسم جسماً به ذو امتدادات ثلاثة مفروضة وما قيل
سيجيء ان الجسم هو الجوهر المقابل للابعاد الثلاثة المقاطعة على زوايا قائمة

(قوله سيما في الكرة) اذ لا خط فيه لاستتبابها ولا مستديراً لعدم تنافيه في الوضع اللازم في وجود الخط
(قوله لوجوب التناهي) قد سبق أن التناهي قسمان تناء في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى
طرفه اشارة حية وتناء في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن أن يفرض فيه مقدار محدود قدره
وهو الذى دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب أن ينتهي بالفعل في المقدار فانهاؤه يكون
بسطح بالفعل سواء قلنا ان تنافيه في المقدار يستلزم تنافيه في الوضع أم لا وأما السطح والخط فربما
لا يكون لما تنافيه بالفعل لعدم تنافيهما في الوضع وان تنافيهما في المقدار كسطح الكرة وما يشابهها ومحيط الدائرة

ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة وبما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة أو الاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلاً فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيها لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفي بإمكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسماً طبيعياً لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرداً كان الفرض سواء فرض أو لم يفرض (ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام

[قوله كما في المكعب مثلاً] وهي الاطراف أعنى السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض [قوله سواء فرض أو لم يفرض] اشارة الى انه المراد بالامكان وما ذكره الامام من انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة بالفعل اما وجوباً كما في الافلاك أو جوازاً كما في العناصر وما لا يكون شيئاً منهما حاصلاً فيه بالفعل كالكرة المصمتة فما لا طائل تحته لان الامكان داخل على الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجباً وغير واجب وبعدمه مع امكانه وذلك امر كما ترى فاسد وليس في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلاً عن كونها واجبة وأما التقاطع بجوارها فان ما هو على حادة ومنفرجة لان البعد في الاقطاب ليس بمقدار ربع الدور على ما تقر في الهيئة كذا ذكره الشارح في حواشي شرح التجرید وأيضاً ان أريد بالابعاد الخطوط أو السطوح في وسط السطوح فليست خاصة في شيء من الاجسام وان أريد بالنهايات هي الكرة المصمتة بحد واحد منها كذا قيل وفيه بحث لانه قال الامام بعد ما فسر الجسم بأنه الذي يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة وما ضارها وما ينبغي ان يبين له ان المشهور وان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كالمخروط المستدير

(قوله لانها قد تزول الخ) فان قلت الواقع في التعريف مطلق الابعاد والزائل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذ لا يخلو عن بعد ما قلت اذا جعل المكعب جسماً كرياً لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المعلق أيضاً

(قوله واكتفي بإمكان الفرض) قيل عليه قيد الفرض مع الامكان غير مفيد بل يخل لانه يدخل حيزه ما قصد اخراجه أعنى الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها يمكن غاية الامر أن يكون المفروض محلاً وأقول اما حديث الاخلال فيه فعدما في شرح المقاصد من ان في المجردات استحالة فرض الابعاد بمعنى ان انصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها واما ما اشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفي الامكان أو الغابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بأن بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد المفروضة المذكورة بالفعل كالافلاك التي تستلزم اشكالاً استلزماً ذاتياً

خط على خط عموداً عليه لأميل له الى أحد الطرفين أصلاً حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمه قائمه واذا كان ما نل الى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صفري الحادة والآخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة وتسمى منفرجة (وتصوير فرض الابعاد الثلاثة المقاطعة في الجسم (ان فرض فيه بعداً) سواء كان خطاً أو سطحاً لكن تعريفه لقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) أي لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض (بعداً آخر في أي جهة شذاً) من الجهتين الباقيتين (مقاطعة) له بقائمة وهو العرض ثم) نفرض (بعداً ثالثاً مقاطعاً لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الأولين أربع قوائم أي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) اذ قد تمين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما أشار اليه بقوله (وهو العمق وهذا القيد) أعني كون

على زوايا قائمة قال الشيخ هذا الامكان العام يتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالانلاك وما تكون حاصلة لعل الوجوب مثل ابعاد الاجرام النعمرية وما لا يكون شيئاً منها حاصلاً بالفعل اسكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصنعة فانما حملنا هذا الامكان على المقارن لعدم لكان العطف متوجهاً عليه كثيراً بان يقال انك لا جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذي يعترض عليه بعض هذا الابعاد أو نلها بالفعل قد بطل جزء خده أو رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فتدبطل أن يكون جسماً انتهى ولا يخفى عدم ورود البحث الاول لعدم دخول الامكان على الفرض في هذا التعريف وكذا الثاني لان مقصوده ان الامكان المقارن لعدم ينافي الوجوب فيلزم أن يكون الجسم الذي فيه واحد منهما كالنلك وما فيه الثلاثة كالمكب خارجان عن التعريف وانما قال ليس في الكرة المصنعة بعد لانه لا بد في البعد من كونه بين نهايتين هذا نعم يرد عليه ان الامكان القابل للامكان أعني الامكان الخاص بجامع الوجود انما لا يجمع الامكان الاستعدادي فلا يلزم خروج شيء من الاجسام المذكورة (قوله لكن تعريفه للقائمة الخ) في شرح المقاصد كلامهم تارة يميل الى أن المراد بالابعاد الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بانوة المختصة بخلاف المتحرك كالنلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها الخطوط والسطوح التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة انتهى وفيه بحث لان كلام الشفاء يدل صريحاً على ان المقصود من ذكر الكرة الساكنة والجسم الغير المتناهي ان البعد بأي معنى يراد لازم لما فيه الجسم فلا يصح التعريف بوجوده لان التعريف يحتل ذلك فتدبر

[قوله قائم يمكن فرضه على وجوه ثلاثة] بل يمكن فرضه على وجوه شتى بل غير متناهية

تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر تمييز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذي يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه انما هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثلث مقاطع للواين الا على حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناول) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرًا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احتراز عنه على تقدير النزول فتأمل (وهنا شكوك فلي مطلق التعريف) أي على كونه معرفة (شكان الاول الحد صادق على الهولي) التي هي جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة أو بفير واسطة (قلنا)

[قوله لتحقيق ماهيته] أي ماهية الجسم أي ليكون الفصل أخص من الجنس مطلقاً فيكون التعريف للماهية الحقيقية بخلاف ما اذا أطلق عن التقييد فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيكون المركب منهما ماهية اعتبارية كما حقق في موضعه

(قوله واعتذر) المعتذر له صاحب المحاكات

(قوله فتأمل) حتى تعلم ما ذكر من مذهب المعتزلة في الاعتذار لتأييد ان وجود السطح الجوهري ليس مجرد احتمال عقلي بل أمر يمكن في نفس الامر في رأي الذي ذهب اليه البعض لان الاحتراز مبنى على مذهبهم حتى يرد أن القيود في التعريف مبنياً على مذهب الغير بينهما اذا كان متأخراً عما لا معنى له لان التعريف تصور لماهية المحدود على ما هو عليه في نفس الامر عند من يعرفه (قوله وان كان فرضها الخ) ولو أريد بلا واسطة لا يصدق التعريف على الجسم لان قبوله بواسطة الصورة بل الصورة أيضاً قبولها بواسطة الجسم التعاليمى

(قوله ليست الهولي الخ) يعني أن الهولي لا يفرض وذلك الفرض في ذاته لكونها غير متصلة في نفسها

(قوله واعتذر له) المعتذر صاحب المحاكات والامر بالتأمل ليظهر ما في الاعتذار بالاحتراز على النزول من البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر بالتأمل ان هذا التعريف من الحكمة قد تقرّر قبل وجود المعتزلة فكيف يجوز فيه عما ذكر على سبيل النزول وأنت خير بأن الاحتراز على النزول لا يستدعي وجود القابل بالاحتراز عنه حين الاحتراز

ليست الميولي في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هي تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في بادي الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود هنا تعريفه الشك (الثاني) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابعاد (التخيلية) الموهومة (جسما تعليميا) فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد

(قوله بل هي تقبل الصورة الخ) فيكون قبولها لفرض الابعاد بالفرض كحركة راكب السفينة
(قوله والمتبادر الخ) فان كلمة فيه تدل على حصول الفرض المذكور في ذاته لان يكون حاصلا ليا
بقرانه سواء كان لذاته أو لاسر آخر فيتناول الحد الجسم وقوله بواسطة أى في الفرض
(قوله تعريفه) أى تعريفها الجوهر الممتد وهو عين المجموع في بادي الرأي فلا انتقاض للحد لا يصدق
تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فانهم ولا تحيط وما قيل المقصود تعريف المجموع والمراد ايراد القبول
الخارجي كاسيحيء والصورة الجسمية لا تقبل الخارجي اذ لا وجود لها بدون الميولي فليس بشئ لان وجود
الواسطة في اثبوت لا ينافي انتفاءها في العروض فان الاسر الممتد قابل لفرض الابعاد في ذاته ولو بعد
مقارنة الميولي وكذا ما قيل المقصود تعريف الصورة الجسمية والتتوين للوحدة فلا يصدق على المجموع
ماموسوف بالوحدة الجسمية والتنوعية والشخصية نعم انه مركب والتركيب لا ينافي الوحدة وارادة البساطة
من الوحدة الدال على التنكير بعيد فاية البعد
(قوله جسما تعليميا) ولذلك بحث في الهندسة من الاشكال المجسمة

[قوله قلنا لا بأس بذلك] قيل فيه التزام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودي وفيه ما فيه والحق
أن يقال المراد امكان القبول الخارجي ولا يحصل الا لمجموعها ويمكن أن يجاب عنه بان مراد الشارح ان
التعريف للصورة الجسمية لا الجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودي لا يضر وانما يضر ان لو
كان التعريف لا كل فان قلت فصدق التعريف على الكل يضر لانه صدق على المبين قلت التتوين للوحدة
والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران وأما القول بان القبول الخارجي
ليس الا للمجموع فنوع نعم هي في تحقها الخارجي مقارنة للميولي البتة وهذا لا يستلزم أن يكون القبول
الخارجي للمجموع ألا نري أن المقدار منتقم في الوجود الخارجي الى العلة ومع هذا قد يكون القبول
خارجي له فقط

المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابداد (قبوله) اياه (في الوجود الخارجي) كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرًا ويندفع ايضا بان امكان فرض الابداد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابداد المتوهمه (وعلى كونه حداً) مقابلاً للرسم (شكان) أيضاً (الاول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته في المقولات وربما يقال ليس) الجوهر (جنساً) لما تحته (والا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية) لا بفصول عرضية (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول) لان الجوهر يكون جنساً له لانه المفروض فلها فصول أخرى جوهرية أيضاً فيلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية (كما مر) ذلك (في الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنساً لانواع نفس الجواهر ان يكون جنساً لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (ربما قيل الجوهر هو

(قوله قبوله اياه في الوجود الخارجي) بان يتعاق الفرض بحسب وجوده في الذهن
(قوله على ان هذا الشك الخ) انما اوردته في المباحث الشرقية على تعريف الجسم بالذي يمكن أن
يرسم فيه الابداد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة
[قوله لامتناع تقوم الجوهر بالعرض] اما بالعرض القائم فلا يلزم أن يكون متقدماً على الجوهر لكونه
مقوماً ومتأخراً عنه لكونه قائماً به وأما بالعرض القائم بجزئه متمتع في الاجزاء المحمولة لامتناع حمل
الفرض على الجوهر اما بالمواظاة دون الاجزاء الخارجية كالسرير فانه متقدم بالهيئة القائمة بالحسب
(قوله فيلزم امتناع الخ) قد يمنع بطلان التالي بناء على عدم ثبوت تعقل شيء من الحقائق
بالكنه التفصيلي

(قوله كما ان سائر الاجناس الخ) أي ليس أجناساً لفصولها ولا لزم تكرار التالي بل اعراض عامة لها

(قوله قبوله اياه في الوجود الخارجي) أي قبول فرض تلك الابداد فيه والحاصل ان المراد قبول
فرض الابداد الثلاثة الخارجية فيه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تأمل
(قوله اذا كان الوهم جوهرًا) والحق انه عرض وذكره في موقف الجوهر باعتبار انه آلة للجوهر
أعني النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المصنف الاعتراض بنفس الوهم وليس
كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره في السند الاجسام التخيلية وابدادها وفيه
بحث اذلاوجه الحلى مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي الموهوم وأما الاعتراض بالجسم التليسي الموهوم
فبعد جدا لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لثوهم جوهرية نظراً الى المراد ذكره في
مباحث الجوهر

(قوله فيلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية) قد يمنع بطلان التالي فلا مرغبر مرة من انه

الوجود لا في موضوع تكيه فبدان ليس شيء منهما ذاتياً الذي من الحقائق الأولى (الوجود
 وأنه عارض للموجودات بل) هو (من المقولات الثانية) التي لا يمكن كونها جزءاً للأمر
 للبيئة (و) الثاني (كونه لا في موضوع وأنه عديم لا يصلح جزءاً للموجودات الخارجية
 وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لاجد) كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها
 حد أصلاً فذا ذكر في تعريفه أمر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتهاء جنسيته انتهاء جنسيته
 الشك (الثاني مفهوم القابل للإبغاد) وكذا مفهوم ما يمكن أن يفرض فيه الإبعاد الثلاثة على
 اختلاف المرات (أمر عديم) فلا يصلح أن يكون فصلاً ذاتياً للجسم الذي هو من
 الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حداً له (والا) أي وإن لم يكن مفهوم القابل
 أمراً عديماً بل كان أمراً موجوداً (يفرض) أي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من
 قبيل النسب التي هي من الأعراض (قائم بالذات) أي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم
 (تكون) تلك الذات (قابلة له وينقل الكلام إلى قابليتها له ويتسلسل) والحاصل أن مفهوم
 القابل إذا كان أمراً موجوداً في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه أيضاً كذلك وهي نسبة لا تقوم
 بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلاً لتلك القابلية فينتقل الكلام إلى القابلية الثانية وهكذا
 (لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات) أي العلة لوجوب انتهائها إلى الواجب وهذا تسلسل
 في الآثار أي المملولات لأن القابلية الثانية معلولة للقابلية الأولى ضرورة أن النسبة معلولة
 للمتسبين فلا يكون ممتنعاً (لأنك قد علمت) فيما مر (أن هذا النوع من التسلسل) وهو أن تكون
 الأمور المتسلسلة موجودة معاً مرتبة ترتيباً طبيعياً أو وضوئياً (باطل عند الحكماء والمتكلمين)
 بلا خلاف (وقد يجاب عنه) أي عن الشك الثاني (بأن القابلية نسبة وهو غير ما صدق

(قوله فتكون تلك الذات الخ) وأيضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض المحمول عليه لكونه فصلاً وهو بالعلم
 (قوله والحاصل الخ) يعني أنه يلزم التسلسل في الأمور الموجودة بناء على أن وجودية مفهوم
 القابل يستلزم وجودية مفهوم القابلية الداخلة فيه وموجوديتها تستلزم وجودية قابلية القابلية لأن
 ما من شأنه الوجود الخارجي يكون الانصاف به فرع وجوده على ما حقه الفاضل الدواني
 (قوله للقابلية الأولى) فالتسلسل في المملولات وإن أريد به الاستعداد فالتسلسل في العلم

لأدلة على كون شيء من الحقائق مفعولاً بالسكون
 (قوله فتكون تلك الذات الخ) وأيضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض والمشهور أنه باطل كما أشار إليه
 في الشك الأول

عليه أنه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعني ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للإبادة لا وجود له فيه فلا يكون فصلاً للجسم وهو مسلم لكننا ندعى ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لمفهوميته وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بأنه ليس فصلاً فلا يكون حداً وأيضاً ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لفصله واما افراذه ولا شك انها ليست فصولاً له ثم ان المصنف مهد كلاماً يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الاول ويتضح به أيضاً حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال (والآن أوان ان تذكر) وتنبيه (لما قلنا اننا لا نعلم من كيفية تركيب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس أمر مبهم) لا تميز ولا تحصل له في نفسه بل انما يميز (ويحصل) في الذهن (بالفصل) الذي ينضم اليه (وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهمة) الذي هو الجنس (نوماً والفصل ليس مبهماً ليحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكرناه (ولا هو نفس المفهوم) أي ليس فصل الجسم نفس

(قوله ثم ان المصنف) فيه اشارة الى رد ما في شرح المقاصد من انه أورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة قبل الجدول جيداً
(قوله الا في الذهن) وأما في الخارج فتحددان في الجسم والوجود
(قوله أمر مبهم) أي يصلح لآلوان كثيرة
(قوله لا تميز الخ) أي لا يصير مطابقاً للنوع
(قوله ينضم اليه) بان يعتبر مقارنته معه فانه يوجب تحصيل الماهية النوعية بل بان يدخل فيه ويصير متعلماً معه ولنا اعتبر الشيخ منه بان ينضم فيه وقد مر في بحث الماهية
(قوله وتصور الفصل) أي من حيث انه فصل لا من حيث ذاته
(قوله والفصل ليس مبهماً) أي ليس يحصل أنواعاً كثيرة والا لم يحصل الجنس بما لانضم المبهمة الى المبهمة لا يبعد التحصيل وقد ينقض بالخاتمة المركبة وتحقيقه في موضع آخر

(قوله والفصل ليس الخ) فيه بحث لانه ان أراد انه لا يهايم في نفس مفهوم الفصل فلم يكنه لا يجدي لان التلازم منه أن لا يحتاج الفصل في تحصيله الى أمر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه الى فصل آخر داخل في مفهومه يحصل جزء الآخر وهو جلسه المبهمة وان أراد انه لا يهايم له لاني نفس مفهومه ولا في جزئه فمنوع وما ذكره لا يدل عليه

مفهوم قابل الابداد (الذي هو المرض) على تقدير كونه موجوداً (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذي هو القابل) للابداد وتلك الخصوصية متحدة بجذبه في الخارج وللممكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الابحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقتناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها اذ اجهرات حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم يرد بقولنا ما صدق عليه أنه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تصوير ماذ كره وبقي ههناشي وهو أنه اذا أقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حداً حقيقياً أولاً (وثانيهما) أي ثاني المعنيين للفظ الجسم (يسمى جسماً تعليمياً اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية) الباحثة عن أحوال السكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم) والرياضة (فهمهم كانوا يتشؤون بها في تعليمهم) ورياضاتهم لتفوس الصبيان (لأنها أسهل) ادراكاً لكونها معلوماً متسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافق فلا يقع فيها غلط أصلاً والمخالفات فيها على ندرتها إنما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم أن يبدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتدرج به على ادراك ما هو أصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائها أيضاً يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكه ان لا تنزع) في ادراك الاشياء (دونه) أي دون اليقين فان أمكن هناك

(عبد الحكيم)

(قوله هو خصوصية الخ) أي الامر الخاص هو الذي مفهوم قابل للابداد ولازم قريب له
(قوله بل تلك الخصوصية) أي ذلك الامر الخاص فانه ما صدق عليه مفهوم القابل بالذات وسدده
على الجسم وافراده بواسطة
(قوله وهو انه اذا أقيم الخ) التحقيق انه اذا اعتبر نفس مفهوم العارض في التعريف لا يكون حداً حقيقياً وان جعل ذلك المفهوم مرآة ملاحظة ذلك الخصوصية كان حداً حقيقياً
(قوله في العلوم التعليمية) النظام في العلم التعليمي فانه يبحث عنه في الهندسة والبحث في الحساب عن المساحة وان كان بحثاً عن الجلس التعليمي لكن من عرض المدله
(قوله منسوبة) حال عن العلوم اشارة الى وجه تسمية تلك العلوم بالتعليمية
(قوله متسقة) الانساق الانتظام فقوله منتظمة تأكيد جمع بينهما التقرير عن الاحتمال في تلك العلوم
(قوله لا ينازع الخ) صفة معلة للانساق

تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتمعت في تحصيل الظن الاقوي لانه أقرب الى ما اعتادت به (وعرفوه بأنه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والتعبد الاخير هنا للتمييز) والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم (ولو أردنا ان نجعلهما) أي للمعنى الاول والثاني (في رسم واحد قلنا هو القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعاليقي (فهذا) الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو (عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه) وهو ان الجسم هو التحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة (وقالت للمعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط لجسميته ولا شك في أن (الجسم ليس جسماً بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر) من أن الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا ماهيته (وأيضاً فاذا أخذنا شمة وجعلنا طولها شبراً وعرضها شبراً ثم جعلنا طولها ذراعاً وعرضها أصبعين مثلاً فقد زال

(قوله وقالت المعتزلة الخ) أي اختارت للمعتزلة هذا التعريف للاوائل كما في المحاكات والاعتراض للحكماء للتأخرين كما يشير اليه عبارة المليات الشفاء فلا يردانه لامتني للاعتراض على المعتزلة المتأخرين عنهم

[قوله وقالت المعتزلة الخ] هم لا يقولون بالجسم التعاليقي فلا ينتقض تعريفهم به ولو فرض قولهم به لكان مرادهم جمع المعنيين في رسم واحد كما في قول الحكماء هو القابل الخ [قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد] أجيب بان ليس المراد بما ذكر في تعريف الجسم الخطوط والسطوح حتى يعترض بان الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم لماهيته بل معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذاهب في الجهات الثلاث ولا شك ان ذهاب الجسم في الجهات الثلاث غير لازم له يصح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة التعريف ماله الابعاد الثلاثة لاستقام ما ذكرته لكن العبارة هي الطويل العريض العميق والظاهر لا طول في الكرة قلت قد سبق ان الطول قد يقال للامتداد المفروض أولاً والفرض للامتداد المفروض ثانياً والعمق للامتداد المفروض ثالثاً. ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكرة

[قوله وأيضاً فاذا أخذنا الخ] أجيب بأنه لإدالة لعبارة التعريف على تعيين الطول والعرض والعمق حتى يرد الاشكال بتبدل ما في الشمع من الابعاد وبقاء جسميته بمينا بل المفهوم ان مناط الجسمية هو مجلس الطول والعرض والعمق أعني الذهاب في الجهات الثلاث ولا يلزم منه تبدل الابعاد المعينة

عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية) بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذي ذكره في الشبهة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصل وكون الجسم متصلاً واحداً في نفسه لا مفصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركيب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة (فلم يحدث) في الشبهة شيء لم يكن (ولم يزل) عنها (شيء) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة فيها (من طول الى عرض) أو بالمعكس (أو نقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المتقسم وان اراد قبوله للقسم) لا وقوع القسم فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه (ثم اختلف المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في اقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (فقال النظام لا يتألف) الجسم الامن اجزاء غير متناهية وسيأتي (تقرير مذهبه وابطاله ايضاً) (وقال الجبائي) يتألف الجسم ويتصل (من ثمانية اجزاء) لامن اقل منها وذلك (بأن يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن)

(قوله فلا تكون النخ) وان اريد جالس الطول والعرض والعمق كان معنى التعريف ما يتصف بخمس الابعاد الثلاثة في ضمن أي فرد كان مآله الى قبوله الابعاد الثلاثة كما لا يخفى بناء على اثبات الكمية أي هذه الشبهة ترد على الاوائل القائلين بثبوت الكميات المتصلة دون المعتزلة الناقين لها (قوله بل انتقلت الاجزاء النخ) فيما قيل الطول والعرض والعمق بان مادام الجسمية باقية واقبول انما هو في اوضاع الاجزاء الزائدة على أصل الطول والعرض والعمق هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام (قوله أو تقول هذا) ما ذكره الشيخ في الشفاء جواباً للحكاية هذا الممرتين على الاوائل ولا يتم ذلك على رأي المعتزلة لان الجسم عندهم مركب من السطوح والخطوط من الخطوط والسطوح كالخطوط المتعاطفة على زوايا قائمة موجودة عندهم في الجسم لا يمكن وجوده بدونها فيصح التعريف بالابعاد الموجودة بالفعل وبهذا ظهر عدم ورود الاعتراض الاول عليهم لوجود الابعاد الثلاثة في الكرة عندهم وكون الابعاد الثلاثة أعني الخطوط والسطوح الجوهرية مقومة للجسم

[قوله أو تقول النخ] قول المعتزلة بالاجزاء بالفعل لا ينافي هذه الارادة لان امكان فرض شيء غير وجوده بالفعل والمنتقى على تقدير القول بها هو الامتدادات الفرضية لا امكان فرضها [قوله فقال النظام] فان قلت ينبغي في المقصد الثاني ان الجسم عنده مؤلف من امراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك لا تزل قلت الجوهر عنده امراض مجتمعة أيضاً فربما يريد بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركباً كل منها من الامراض المجتمعة

آخران (على جنبيه فيحصل الغرض و) يوضع (أربعة) أخرى (فوقها) أى فوق الأربعة الأولى (فيحصل المعنى وقال المؤلف) يحصل الجسم (من ستة) (لا من أقل منها وذلك (بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) يحصل الجسم (من أربعة أجزاء بأن يوضع جزآن ويجنب أحدهما جزء) ثالث (وفوقه) جزء (آخر) وبذلك يصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالركب من جزئين أو ثلاثة ليس بجوهر فرداً ولا جسماً عندهم) (بأن يوزعوا التأليف بينهما) أي من جزئين منفردين أو من ثلاثة منفردة (أم لا) وبالجملة فالنقسم في جهة واحدة يسمونه خطأ وفي جهتين سطحاً وهما واسطتان بين الجواهر (والجسم من حيث هو) وداخلتان في الجسم عندنا (والنزاع لفظي) وارجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة أو على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث (فعمده الى ما يجدي) من المباحث المعنوية ثم انه أشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) من المنزلة في تعريف الجسم (هو القائم بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الموجود و) قول (هشام هو الشيء باطل) لا انتقاض الأول بالباري تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض أيضاً وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان في هذه التعريفات فساداً آخر لان هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة بل تخالفها فانه يقال زيد أجسم من عمرو أى أكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف أجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الأقوال انباء عن ذلك

(قوله ثم انه أشار الى ان قوله وما هو كقول الصالحية كلام مستقل ليس متعلقاً بما قبله معطوف على قوله قالت المنزلة والمقصود منه بيان بطلان التعريفات المنقولة عن بعض المتكلمين سوى ما ذكر

(قوله والنزاع لفظي) والقول بان النزاع في انه هل يكفى في حقيقة الجسم التركيب مطلقاً أم لا يفيد معنوية لا محالة أيضاً على ان الجسم على ماذا يطلق كما لا يخفى

(قوله وما هو كقول الصالحية) عطف اما على ما يجدي كما هو الملازم لكلام الشارح وأقرب دراية أي نعمه الى ما يدل البرهان على بطلانه واما على التفسير المنصوب في قوله فعمده أي لمد التعريف الذي هو باطل كقول الصالحية وعلى كلا الوجهين فلفظ هو مبتدأ وباطل خبره وكقول الصالحية معترض أو خبر وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة المرسول

(قوله لا انتقاض الأول بالباري تعالى) فان قات لعلمهم يلتزمون ذلك مع ان التزام الكرامية المذكور في الاطيات قلت الكلام تعقيباً للزامهم لا يضر كما سبق مثله

(تم الجزء السادس من المواقف - وبليه الجزء السابع أوله المقصد الثاني)

﴿ فهرست الجزء السادس من كتاب المواقف ﴾

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٢	النوع الثاني وفيه مقاصد	٧٧	المقصد السابع
٢	المقصد الاول	٧٧	النوع الرابع وفيه مقاصد
١٧	المقصد الثاني	٧٧	المقصد الاول
٢٤	المقصد الثالث	٨٤	« « الثاني
٢٦	المقصد الرابع	٨٦	المقصد الثالث
٢٧	المقصد الخامس	« « الرابع	
٢٩	المقصد السادس	٨٨	« « الخامس
٣٦	المقصد السابع	١٠٠	« « السادس
٤٢	المقصد الثامن	١٠٢	« « السابع
٤٣	المقصد التاسع	١٠٦	« « الثامن
٤٣	المقصد العاشر	١٠٨	« « التاسع
٤٦	المقصد الحادي عشر	١٠٩	« « العاشر
٤٩	المقصد الثاني عشر	١٢١	« « الحادي عشر
٥١	المقصد الثالث عشر	١٢٢	« « الثاني عشر
٥٦	المقصد الرابع عشر	١٢٩	« « الثالث عشر
٦٤	النوع الثالث وفيه مقاصد	١٣٤	النوع الخامس وفيه مقصدان
٦٤	المقصد الاول	١٥٤	المقصد الاول
٦٦	« « الثاني	١٤٤	« « الثاني
٦٧	« « الثالث	١٥١	الفصل الثالث وفيه مقصدان
٧٠	« « الرابع	١٥٥	المقصد الاول ١٥٥ المقصد الثاني
٧٣	« « الخامس	١٥٩	المقصد الرابع وفيه فصلان الفصل الاول
٧٣	« « السادس	١٨٩	الفصل الثاني ١٨٩ المقصد الاول

